El rótulo «filosofía analítica» cubre un conjunto de tendencias que, sin llegar a constituir una escuela cerrada, comparten una serie de rasgos que las singularizan acusadamente frente a otras orientaciones y corrientes filosóficas contemporáneas. Los trabajos recogidos en esta obra ofrecen un completo panorama de sus diversas etapas y diferentes inflexiones de enfoque. El compilador de la obra realiza en su largo trabajo introductorio, titulado «Esplendor y miseria del análisis filosófico», un balance histórico-crítico del movimiento analítico; en el prólogo anuncia también su propósito de «ampliar y redondear el panorama, acaso demasiado programático, aquí esbozado» mediante nuevos volúmenes dedicados a las relaciones entre filosofía analítica y teoría del lenguaje, a las evoluciones respectivas de la filosofía analítica de la ciencia y de la filosofía moral analítica y al futuro de ese movimiento en su conjunto. Los textos seleccionados son los siguientes: «La filosofía del atomismo lógico», de Bertrand Russell; «Defensa del sentido común», de G. E. Moore; «El futuro de la filosofía», de Moritz Schlick; «Filosofía y sintaxis lógica», de Rudolf Carnap; «La función de la filosofía y la naturaleza del análisis filosófico», de A. J. Ayer; «La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein», de Morris Lazerowitz; «El método lingüístico en filosofía», de Max Black; «Empirismo, semántica y ontología», de Rudolf Carnap; «Filosofía, metafísica y psicoanálisis», de John Wisdom; «Dilemas», de Gilbert Ryle; «Mi visión de la filosofía», de Friedrich Waissman; «La filosofía de J. L. Austin», de J. O. Urmson, W. V. O. Quine y S. N. Hampshire; «Filosofía y decisión óntica», de W. V. O. Quine; «Análisis y metafísica descriptiva», de P. F. Strawson; «La filosofía y la imagen científica del hombre», de Wilfrid Sellars; «Los confines de la filosofía», de J. J. C. Smart.

Javier Muguerza
La concepción analítica de la filosofía

Alianza Universidad Textos

La concepción analítica de la filosofía

Alianza Universidad

B. Russell, R. Carnap, W. V. O. Quine y otros

LA CONCEPCION ANALITICA DE LA FILOSOFIA

Selección e
Introducción de
Javier Muguerza

Versión española de
A. Deaño, J. C. García Bermejo,
J. Muguerza, M. Sacristán,
V. Sánchez de Zavala, C. Solís y J. L. Zofío

Alianza
Editorial

Primera edición en «Alianza Universidad Textos»: 1981
Primera reimpresión en «Alianza Universidad Textos»: 1986

© de la Introducción y selección: Javier Muguerza
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1981, 1986
Calle Milán, 38; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-8032-X
Depósito legal: M. 24.451-1986
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24. 28005 Madrid
Printed in Spain

INDICE

JAVIER MUGUERZA
Prólogo a la segunda edición 9
Prólogo a la primera edición 11

JAVIER MUGUERZA
Introducción. Esplendor y miseria del análisis filosófico ... 15

BERTRAND RUSSELL
La filosofía del atomismo lógico 139
I. Hechos y proposiciones, 139.—II. Particulares, predicados y relaciones, 151.—III. Proposiciones atómicas y moleculares, 166.—IV. Proposiciones y hechos con más de un verbo; creencias, etc., 179.—V. Proposiciones generales y existencia, 193.—VI. Descripciones y símbolos incompletos, 208.—VII. Teoría de los tipos y el simbolismo; clases, 222.—VIII. Excursus metafísico: lo que hay, 238.

GEORGE MOORE
Defensa del sentido común 252

MORITZ SCHLICK
El futuro de la filosofía 278

RUDOLF CARNAP
Filosofía y sintaxis lógica 294
I. El rechazo de la metafísica, 294.—II. Sintaxis lógica del lenguaje, 307.—III. La sintaxis como método de la filosofía, 321.—Apéndice, 336.

A. J. AYER
La función de la filosofía y la naturaleza del análisis filosófico 338

MORRIS LAZEROWITZ
La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein 363

MAX BLACK
El método lingüístico en filosofía 381

RUDOLF CARNAP
Empirismo, semántica y ontología 400

JOHN WISDOM
Filosofía, metafísica y psicoanálisis 420

GILBERT RYLE
Dilemas 455

FRIEDRICH WAISMANN
Mi visión de la filosofía 491

J. O. URMSON, W. V. O. QUINE, S. N. HAMPSHIRE
La filosofía de J. L. Austin 529

W. V. O. QUINE
Filosofía y decisión óntica 552

P. F. STRAWSON
Análisis y metafísica descriptiva 597

W. SELLARS
La filosofía y la imagen científica del hombre 645

J. J. C. SMART
Los confines de la filosofía 692

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

La reedición de este volumen comporta la reanudación de toda una serie de Lecturas de filosofía analítica, *cuya continuidad hubo de verse interrumpida en su momento por razones ajenas a mi voluntad. Confío, así, en que los volúmenes subsiguientes —que habrán de prestar atención a las relaciones entre filosofía analítica y teoría del lenguaje, a las evoluciones respectivas de la filosofía analítica de la ciencia y la filosofía moral analítica y al último, o penúltimo, destino de dicho movimiento filosófico en su conjunto— contribuyan a ampliar y redondear el panorama, acaso demasiado programático, que del mismo quedaba aquí esbozado. En cuanto al presente volumen, es muy posible que hoy lo hubiera pensado y realizado de otro modo, como sucede más o menos con todo cuanto uno ha hecho, o dejado de hacer, en este mundo; pero, en líneas generales, creo que* La concepción analítica de la filosofía *continúa representando un testimonio bastante fiel de la manera como veía yo las cosas hace algún tiempo y no del todo infiel a la manera como los propios filósofos analíticos se habían visto a sí mismos hasta entonces.*

No me toca a mí decidir si la Introducción que precede a mi selección de los textos recogidos en esta antología ha envejecido o no un tanto en el transcurso de estos últimos años. Por lo que a mí respecta, seguiría suscribiendo la mayor parte de los juicios

—harto discutibles sin duda— que se vierten en ella; y hasta me gustaría poder hacerme la ilusión de que al menos algunas de las predicciones a las que me arriesgaba —como la relativa, por ejemplo, a la generalización del «giro lingüístico» en otras direcciones de la filosofía contemporánea, del tipo de la hermenéutica o la teoría crítica— han quedado reconocidamente confirmadas por los hechos. En lo que no me hago ilusiones, como tampoco me las hice en su día, es en lo atinente a la acogida que mi valoración global de la filosofía analítica pudiera merecer, pues la pretensión de ecuanimidad acaso sea el procedimiento más seguro para no dejar satisfecho a nadie y, por lo pronto, a quienes vean en el análisis filosófico demasiado esplendor o demasiada miseria y no la inevitable combinación del uno y de la otra que parece caracterizar a todo asunto humano.

En el prólogo a la primera edición de este libro tuve ocasión de hacer constar mi deuda con Alfredo Deaño por su inestimable colaboración en el empeño de sacarlo adelante. Suya fue asimismo la iniciativa de reeditarlo alguna vez que, tras su muerte, han asumido otros amigos comunes. Aunque no necesite de pretextos para hacerlo, quiero ahora recordarle y renovar la expresión de mi gratitud para con él como un tributo más a su memoria.

JAVIER MUGUERZA
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Educación
a Distancia. Madrid

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

La aparición del primer tomo de estas Lecturas de filosofía analítica, *proyectada desde hace varios años y retrasada por una serie de razones, de entre las que acaso no sea justo descartar mi invencible morosidad (no apta para editores impacientes), comporta una larga lista de agradecimientos por mi parte. Deseo, en primer lugar, agradecer su colaboración a los traductores Alfredo Deaño, Juan Carlos García-Bermejo, Carlos Solís y José Luis Zofío. Estoy asimismo sumamente agradecido a Manuel Sacristán y a Víctor Sánchez de Zavala por su amable permiso para reproducir sus respectivas traducciones de dos de los trabajos aquí incluidos, gratitud extensiva a las Editoriales Labor y Tecnos en que originariamente fueron publicadas (lo mismo he de decir de Taurus Ediciones por lo que hace a mi propia traducción de otro de esos trabajos). Pero la mayor deuda de estas* Lecturas, *y la mía personal, es para con Alfredo Deaño, quien no sólo ha accedido a ver sobrecargada su cuota de traducción, sino asimismo a repartir conmigo mi tarea. Los términos de ese reparto han sido los siguientes: la selección de los textos es mía en sus líneas generales, pero la preparación de cada uno de ellos en particular —así como la coordinación de la edición— han corrido enteramente de su cuenta. Su asociación a la producción de éste y sucesivos volúmenes de la serie no creo que le suponga suficiente compensación por su*

esfuerzo, pero a mí me resulta particularmente grata en la medida en que prolonga unos cuantos años de conjunta y dura brega en nuestra Universidad, desde aquel agitado curso 1964-65 de la Facultad de Letras de la Central en el que nos hicimos amigos.

En cuanto a mi estudio introductorio que figura al comienzo de este libro, tengo que consignar, en primer término, mi reconocimiento a mis maestros José Luis Aranguren y José Ferrater Mora, que me iniciaron en la filosofía analítica o cualquier otra. En el Seminario del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid tuve ocasión de discutir durante los últimos tres años, más de una vez hasta la extenuación, los pros y contras del análisis filosófico y —para ser exactos— de todo lo humano y lo divino. Guardo un recuerdo imborrable de aquellas sesiones, en las que profesores y alumnos acababan convirtiendo poco menos que en cuestiones personales los más abstrusos temas sometidos a debate (y, si bien se piensa, ¿qué otra manera habría de interesarse de verdad por la filosofía?). Mi mayor gratitud a este respecto se refiere a Carlos París, que con su liberalidad hizo posible —como director del Departamento— aquel efímero milagro, intolerable en un contexto en que la libre discusión apenas si merece más consideración que en tanto mal presagio de otras libertades todavía más incómodas. Por último, quiero asimismo dar las gracias a mis amigos Pedro García Ferrero, Francisco Gracia Guillén y Víctor Sánchez de Zavala, a quienes tanto debo (y no lo digo sólo, como ellos saben bien, por la paciencia con que en diversas ocasiones soportaron mis saqueos bibliográficos).

Como suele añadirse en estos casos, la responsabilidad de cuanto pueda disonar en este estudio introductorio recae enteramente sobre mí. Pero si, a la vista de su excesiva longitud, alguien opina que se trata de una carga demasiado pesada, me podría aliviar de ella traspasando la que le corresponda a Javier Pradera, sin cuya irresistible capacidad de persuasión —diabólica mezcla de solicitud e inmisericordia— nunca me habría acabado de animar a publicarlo y ni siquiera habrían llegado a ver la luz estas Lecturas *o, por lo menos, no lo habrían hecho en este siglo.*

JAVIER MUGUERZA
Departamento de Filosofía
Universidad de La Laguna

INTRODUCCION

Javier Muguerza

ESPLENDOR Y MISERIA DEL ANALISIS FILOSOFICO

A mis antiguos compañeros de Departamento expulsados de la Universidad Autónoma de Madrid y destinatarios de una nueva bienaventuranza: la de los que sufren persecución por mor de la filosofía (no precisamente analítica), dando así testimonio de su vitalidad.

I

El presente volumen de lecturas, dedicado a *La concepción analítica de la filosofía,* es el primero de una serie de cinco cuyos restantes títulos rezarán *Filosofía analítica y lenguaje, La filosofía analítica de la ciencia, La filosofía moral analítica* y *Balance y perspectiva de la filosofía analítica.* El objetivo general de la serie no es otro que proporcionar al lector en lengua castellana una colección más o menos sistematizada de textos básicos que, hasta donde ello

sea posible, le permitan hacerse con una visión panorámica de uno de los grandes paradigmas filosóficos de nuestro tiempo. El propósito mío particular en esta Introducción consiste en prevenirle de que la posibilidad no ya de consumar sino de acometer tales empresas acaso sea indicio de hallarnos a las puertas de lo que los historiadores de la ciencia y la cultura —y, para el caso, la filosofía— llamarían un *paradigm-switch,* esto es, una conmutación y hasta un trastrueque del paradigma vigente.

Es muy probable que los propios filósofos analíticos no se muestren dispuestos a reconocer de buen grado la inminencia de un acontecimiento semejante. Después de todo, la filosofía analítica —no un cuerpo de doctrina, sino una actividad; no una escuela, sino un mosaico de tendencias; no una metodología convencional, sino un estilo de pensamiento— se ha venido entendiendo, a lo largo de sus casi tres cuartos de siglo de existencia, con suficiente flexibilidad como para garantizar un mínimo consenso a sus diversos practicantes. Estos podrían ser luego cantabrigenses u oxonienses, formalistas o informalistas, wittgensteinianos o austinianos, etc., etc., etc. Mas todos ellos compartían un cierto aire de familia (o subfamilia) que bastaba y sobraba a los efectos de adscribirlos a una comunidad (o supracomunidad) filosofante poco propensa a confiar en caracterizaciones esencialistas de la filosofía y, *a fortiori,* de la «filosofía analítica». Bajo la tenuidad de ese aire familiar y comunitario comienzan hoy a ventearse señales de mudanza.

Para no hablar sino del género literario a que este libro pertenece, las colecciones de lecturas editadas por los miembros de esa comunidad hace veinte años —pensemos, a título de ilustración, en *Logic and Language,* de Anthony Flew (1951-1953) [1]— evidenciaban todavía un carácter polémico, siquiera se tratase de querellas intestinas, que las convertían de algún modo —y aun si contra la reluctancia del editor de turno [2]— en manifiestos filosóficos no exentos de vivacidad. Sin merma de la calidad y hasta de la excelencia de algunos de los trabajos en ellas recogidos, no creo que pueda decirse ya lo mismo de recopilaciones censitarias más recientes —valga, como botón de muestra, *Analytical Philosophy* de R. Butler (1962-65) [3]—, cuyos sumarios prefacios se felicitan de la imposibilidad de abordar una clasificación de las corrientes y contracorrientes que componen

[1] A. Flew, ed., *Logic and Language,* 2 vols., Oxford, 1951-53.

[2] Véanse las Introducciones de Flew a ambos volúmenes, vol. I, pp. 1-10; volumen II, pp. 1-10. Cfr. asimismo su trabajo «Philosophy and Language», en A. Flew, ed., *Essays is Conceptual Analysis,* Londres-N. York, 1956, pp. 1-20.

[3] R. J. Butler, ed., *Analytical Philosophy,* 2 vols., Oxford, 1962-65.

la filosofía analítica del momento [4] y tampoco se toman la molestia de especificar los rasgos que continúen contradistinguiéndola de otros movimientos filosóficos contemporáneos [5]. Sin duda cabría ver en esta actitud un saludable síntoma de antiescolasticismo. ¿Mas por qué conservar, en dicho caso, las etiquetas distintivas? Estas, por lo demás, podrían incluso desaparecer sin que por eso se volatizaran las tradiciones filosóficas institucionalizadas que un día las hicieron necesarias. Cualesquiera que puedan ser las razones de J. J. MacIntosh y S. C. Coval para denegar —en el prólogo de su recopilación *The Business of Reason* (1969) [6]— la pertinencia actual del rótulo «filosofía lingüística», un día aplicado a parte (o a la totalidad) de la filosofía analítica, los filósofos lingüísticos —rebautizados ahora, no siempre sin equívoco, de «filósofos del lenguaje»— se aprestarán a la defensa de sus intereses creados tan pronto éstos se vean comprometidos por el desafío de la última (o penúltima) hornada de lingüistas, como puede apreciarse, por ejemplo, en la reveladora antología de Colin Lyas *Philosophy and Linguistics* (1971) [7]. Una comunidad intelectual que tan sólo movilizase sus esfuerzos colectivos en tareas defensivas de ese género acusaría, cuando menos, un debilitamiento de su capacidad creadora. No digo que sea eso exactamente lo que esté sucediendo con la comunidad filosófica analítica, entre otras cosas porque —para seguir con nuestro ejemplo— algunos de los críticos más pugnaces de la filosofía analítica del lenguaje proceden de sus filas, de modo que su crítica tiene no poco de autocrítica [8]. Pero tal situación pudiera darse, más tarde o más temprano, y hasta llegar a generalizarse en muchos otros dominios filosóficos —como la epistemología o la ética— que el de la simple reflexión

[4] *Ibid.*, Prefacio al vol. I.

[5] *Ibid.*, Prefacio al vol. II.

[6] J. J. MacIntosh-S. C. Coval, eds., *The Business of Reason,* Londres-Nueva York, 1969, Prefacio de MacIntosh, pp. VII-VIII.

[7] C. Lyas, ed., *Philosophy and Linguistics,* Londres-N. York, 1971. Véanse especialmente los trabajos de S. Cavell, «Mut We Mean What We Say?», páginas 131-65, y W. P. Alston, «Philosophical Analysis and Structural Linguistics», pp. 284-96. El trabajo de Cavell —junto con «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy», asimismo incluido en la antología de Lyas— se halla recogido en la colección de ensayos del autor *Must We Mean What We Say?,* Nueva York, 1969. En cuanto a Alston, puede verse también —con anterioridad a aquel debate— *Philosophy of Language,* Englewood Cliffs, N. J., 1964. Para una concepción de la filosofía lingüística más atenta a las exigencias de la lingüística como ciencia, cfr. Z. Vendler, «Linguistics and the *A Priori*», en Lyas, *op. cit.,* pp. 245-68; e igualmente Vendler, *Linguistics in Philosophy,* Ithaca, N. York, 1967.

[8] Cfr., por ejemplo, los trabajos de los chomskyanos J. A. Fodor y J. J. Katz, «The Availability of What We Say», «What's Wrong with the Philosophy of Language?» y «On Knowing What We Would Say», en el libro de Lyas citado

sobre el lenguaje, ya de por sí fundamental para quienes se han caracterizado hasta la fecha —bien es cierto que no con exclusividad— por el cultivo *ex officio* de esta o aquella variedad del «análisis filosófico del lenguaje».

Independientemente, pues, de lo que los filósofos analíticos opinen de su suerte, convendría tomar algunas precauciones ante dicha eventualidad. No voy a decir que haya que adoptar frente a la filosofía analítica la actitud —«abandonarla en el momento mismo de recibirla»— de que Ortega alardeaba frente a la fenomenología, la otra gran tradición de la filosofía académica de este siglo. Como él mismo acreditó con su conducta —por lo pronto, editorial— respecto de la fenomenología, Ortega habría suscrito sin reservas la afirmación, muy de la época, de que una tradición filosófica de alguna enjundia es como una mujer interesante de la que sería necio despedirse antes de haberla conocido a fondo. Pero al igual que tantas otras tradiciones culturales, desde el arte a la ciencia, las de la filosofía se hallan sometidas a implacables ciclos de vida cuyos factores decisivos —ya sea que se trate de la transformación de las condiciones sociales que impusieron o recortaron su horizonte problemático, ya sea que se trate del deterioro o la extinción de los recursos instrumentales con que hacer frente a esos problemas— quizás no estén aún bien estudiados. Uno de aquellos factores parece ser, en cualquier caso, la constitutiva necesidad, la obligación moral o el simple hábito profesional que tienen los filósofos de cuestionar de vez en cuando sus supuestos.

De ahí tal vez la tentación, padecida como nunca por la filosofía contemporánea, de escapar a esa limitación histórica acogiéndose al ideal de una «filosofía sin supuestos», el ideal de la *Voraussetzungslosigkeit* o *presuppositionlessness*. La filosofía analítica no ha constituido una excepción a dicha regla. Y así es como Richard Rorty

en la nota precedente. Una versión abreviada del segundo de esos trabajos se encuentra en la Introducción a J. A. Fodor-J. J. Katz, eds., *The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language,* Englewood Cliffs, N. J., 1964, pp. 1-18. De Katz véanse asimismo sus libros *The Philosophy of Language,* Nueva York, 1966 (hay trad. cast. de Marcial Suárez, Barcelona, 1971) y *The Underlying Reality of Language and its Philosophical Import,* N. York, 1971. Para una ampliación de perspectivas en torno a las implicaciones filosóficas de la teoría del lenguaje, que no ahorra la discusión del chomskysmo «ortodoxo», puede encontrarse abundante material en D. D. Steinberg-L. A. Jakobovits, eds., *Semantics: An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics, and Psychology,* Cambridge, 1971, especialmente pp. 157-484. En castellano pueden verse algunos de los trabajos incluidos en Francisco Gracia (ed.), *Presentación del Lenguaje,* Madrid, 1972, y Víctor Sánchez de Zavala (ed.), *Sintaxis y semántica,* Madrid, en preparación, así como los libros de este último *Hacia una epistemología del lenguaje,* Madrid, 1972, e *Indagaciones praxiológicas sobre la actividad lingüística,* Madrid, 1973.

ha podido cifrar en la persecución de ese ideal el verdadero contenido revolucionario del «giro lingüístico» entrañado por el análisis filosófico [9]. Antes de proseguir, y entre paréntesis, acaso sea oportuno lamentarse de la fatigosa insistencia de los filósofos analíticos en tildar de «revolución» a sus empeños: uno no olvida los apuros —con ocasión de un seminario sobre la conocida obrita colectiva *La revolución en filosofía* [10] —por convencer a las autoridades académicas de hace un par de lustros de que las revoluciones filosóficas no sólo son incruentas, sino con gran frecuencia inanes (apuros sólo comparables a los que pasa hoy ante la sonrisa burlona y desdeñosa de cualquier estudiante medianamente inquieto al que haya que recomendar el mismo libro u otro —hay cuatro o cinco por lo menos— de parecido título). Como quiera que sea, la filosofía analítica acostumbra a ser considerada por sus adeptos como la gran revolución filosófica de nuestra centuria, una centuria en la que no han escaseado que digamos los procesos revolucionarios. Prácticamente cada década ha podido ser testigo de profundas modificaciones de nuestra imagen científica del universo, de incesantes innovaciones tecnológicas, del surgimiento de formas inéditas de organización sociopolítica y económica, de bruscos cambios en nuestra sensibilidad artística o nuestras pautas morales de conducta. Ante cualquier revolución puede experimentarse inquietud, escepticismo o entusiasmo según el grado en que seamos capaces o incapaces de comprender sus objetivos, según en qué medida nos hallemos en situación de compartirlos y hasta quizás según nuestro temperamento. Pero, ante las revoluciones filosóficas, el sentimiento predominante acaso sea la melancolía, como parecen reflejarlo las siguientes palabras del antes citado Rorty: «La historia de la filosofía se halla jalonada de revueltas contra el proceder de los filósofos del pasado, así como de intentos de transformar a la filosofía en una ciencia, esto es, en una disciplina en que se cuente con procedimientos de decisión universalmente reconocidos a los efectos de contrastar las tesis filosóficas. En Descartes o ...en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y de nuevo en las *Philosophical Investigations* del mismo autor nos encontramos con idéntica sensación de disgusto ante el espectáculo de las inacabables disputas de los filósofos en torno siempre de las mismas cuestiones. El remedio propuesto para hacer frente a semejante situación consiste típicamente en la adopción de un nuevo método: por ejemplo, el método de las 'ideas claras y distintas' bosquejado en las *Regulae*

[9] R. Rorty, «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», introducción a Rorty, ed., *The Linguistic Turn*, Chicago-Londres, 1967, pp. 1-40.

[10] G. Ryle y otros, *The Revolution in Philosophy*, Londres-N. York, 1957 (hay trad. cast. de Montserrat Macau de Lledó, Madrid, 1958).

cartesianas, ..., el programa del primer Wittgenstein destinado a mostrar la carencia de sentido de las tradicionales tesis filosóficas prestando para ello la debida atención a la forma lógica o el programa del segundo Wittgenstein destinado a mostrar la futilidad de dichas tesis a través de un diagnóstico de las causas que condujeron a su propuesta. En todas estas revueltas, la intención de sus protagonistas no era otra que reemplazar la opinión por el conocimiento, sugiriendo como significado más apropiado de 'filosofía' la realización de una determinada tarea mediante la aplicación de una serie de directrices metódicas» [11]. Dejando a salvo a Wittgenstein —o, por lo menos, al Wittgenstein anglosajonizado que los filósofos analíticos hacen suyo—, la opinión más extendida entre estos últimos es que todas las pasadas revueltas filosóficas concluyeron en un fracaso, y siempre por la misma razón. «Hasta el presente» —prosigue Rorty— «todas las rebeliones filosóficas presuponían a la postre, tanto por lo que se refiere a la crítica de sus predecesores cuanto a sus directrices para el futuro, la verdad de ciertas tesis filosóficas sustantivas y por ende controvertibles. Cada uno de los nuevos métodos propuestos sólo podía, en rigor, ser adoptado con buena conciencia por quienes suscribían aquellas tesis. Con otras palabras, todo rebelde filosófico ha pretendido siempre proceder 'sin dar nada por supuesto', pero lo cierto es que ninguno de ellos lo ha logrado» [12]. ¿Hasta qué punto lo han logrado los filósofos analíticos? O, lo que viene a ser lo mismo, ¿hasta qué punto los resultados alcanzados con sus métodos —resultados tales como, por ejemplo, la demostración de que los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) bien sea mediante una drástica reforma, bien sea mediante una adecuada observancia de los estatutos del lenguaje del que actualmente nos servimos— serán independientes de lo que llama Rorty «ciertas tesis filosóficas sustantivas»?

No es el momento todavía de responder a esta pregunta. En lugar de ello, quizás convenga prestar antes atención a las razones que movieron a los filósofos del pasado a dar por supuestas aquellas tesis. Esas razones son bastante obvias, pues en principio es difícil saber qué metodología debería un filósofo adoptar sin tener previamente alguna idea —alguna *presuposición*— acerca de a qué lo ha de aplicar, esto es, sin plantearse *cuestiones sustantivas* siquiera sea sobre la propia naturaleza de la filosofía, su lugar en el conjunto de las actividades humanas, su posible o imposible conexión con el mundo, etcétera. En orden a rastrear las presuposiciones en cuestión se nos

[11] R. Rorty, *op. cit.*, pp. 1-4.
[12] *Ibid.*, p. 2.

ofrecen dos diferentes estrategias. Cuando no estén explicitadas, por ejemplo, siempre cabrá la posibilidad de detectarlas en la práctica filosófica que las contenga implícitas. Pero no es infrecuente el caso de que los propios filósofos nos faciliten la tarea valiéndose de expresas declaraciones de principios. Los filósofos analíticos, por lo pronto, no se las han ahorrado (alguien llegó a decir de ellos que ningún otro término ha sido objeto de tanto análisis por su parte como el término «análisis»). Y este primer volumen de *Lecturas de filosofía analítica* apenas si consiste en otra cosa que en una selección de semejantes declaraciones de principios.

En dicha selección no se ha tenido tanto en cuenta su posible originalidad ni siquiera la novedad para el lector en castellano cuanto la trascendencia de los textos escogidos, o por lo menos su representatividad, en el desarrollo del análisis filosófico. No ha importado gran cosa, por lo tanto, el que buena parte de esos textos menudeen en antologías extranjeras hasta el punto de convertir a la presente en una «antología de antologías». El hecho de que existan traducciones a nuestro idioma de varios de ellos (alguno que otro de estos últimos no se hallaba aún traducido cuando el libro se proyectó inicialmente) tampoco ha sido obstáculo para reunirlos, pensando que el lector se vería compensado en cualquier caso al disponer de todos juntos y a buen precio. Aunque declaraciones de principios, los textos incluidos no lo son, sin embargo, a palo seco. En líneas generales, las exposiciones programáticas se desenvuelven al hilo de argumentaciones sobre problemas filosóficos diversos. Eso las hace desiguales, no sólo en extensión sino también probablemente en interés intrínseco. Nadie podría pretender, por lo demás, que todos los textos —e incluso los autores— recogidos revistiesen idéntica importancia y fuesen igualmente significativos. Pero, como siempre sucede en obras de este tipo, es posible que en más de un caso no se encuentre mayor justificación para haberlos seleccionado que alguna preferencia caprichosa del seleccionador.

El libro se abre con dos trabajos correspondientes a lo que se podría llamar el «análisis clásico» y concluye con otros dos a los que acaso cabría calificar de «postanalíticos». Entremedias se encierra una variada muestra de las distintas fases y direcciones de la filosofía analítica, desde el positivismo —lógico o terapéutico— al análisis conceptual de Oxford. Tal variedad hay que tomarla muy en serio (cosa que no siempre hacen partidarios ni adversarios de la filosofía analítica), puesto que también para ésta vale el dicho de que no hay filosofía sino filósofos. En cambio, de la ordenación cronológica de los trabajos no debe hacerse mucho caso: más que a una marcha lineal, el discurrir de la filosofía analítica se ha asemejado a una

sucesiva —y a veces simultánea— exploración de una maraña de caminos, incluidos los de sentido contrario y hasta en ocasiones las vías muertas. El último de los trabajos está fechado diez años atrás. No quiere ello decir que, desde entonces, los filósofos analíticos hayan permanecido silenciosos acerca de su modo de concebir a la filosofía. Lo que más bien sucede es que esas concepciones o son de esta o aquella progenie aquí representada o van bastante más lejos que cualquiera de ellas en su distanciamiento crítico respecto de las posiciones hasta hoy dominantes, por lo que su lugar se halla en el volumen final de nuestra serie.

Una omisión notable, y deplorable, en este volumen es la de una sola línea procedente de las dos figuras más influyentes en la filosofía analítica posterior a la Segunda Guerra Mundial (sin olvidar que la influencia de una de ellas no fue menor en el período de anteguerra). Me refiero, está claro, a Wittgenstein y Austin, personalidades ambas profundamente dispares por debajo de sus superficiales semejanzas [13]. En los pronunciamientos oraculares del primero, en cualquiera de sus épocas, se entreveran decisivas declaraciones de principios; y, aunque las escatimase, éstas tampoco faltan en los escritos del segundo. Pero, como más de una vez ha sido puesto de relieve, es difícil sacar a unas y otras fuera de su contexto, por lo que se ha considerado preferible presentarlas de manera indirecta.

Hechas las anteriores salvedades, la idea que ha presidido la composición de estas *Lecturas* es la de dejar hablar por sí mismo a cada uno de los autores recopilados. Mas, para bien o para mal, todos ellos aparecen encuadrados en un movimiento filosófico. Y no es cosa de olvidar que un movimiento filosófico es un producto histórico. Quienes no tengan suficientemente en cuenta este detalle o lo

[13] Cfr. sobre este punto, por ejemplo, D. Pears, «Wittgenstein and Austin», en B. Williams-A. Montefiore, eds., *British Analytical Philosophy*, Londres-Nueva York, 1966, pp. 17-40, donde el autor pone todo su énfasis en destacar la diferente manera como ambos tendían a concebir la relevancia filosófica del estudio del lenguaje. Para nuestros efectos, y por razones que se explicitarán más adelante, nos interesa destacar más bien que mientras Austin es un típico «filósofo analítico británico» —cualquier cosa que sea lo que esto pueda querer decir—, la implantación de Wittgenstein en tal contexto filosófico —al que acaso trascienda en gran medida— no pasa de un injerto. De ahí que no hayamos resistido la tentación de subrayar gráficamente dicho hecho: mientras las fechas que acompañan, en la cronología de los ensayos que integran este libro, a los de Urmson, Quine y Hampshire sobre Austin —*La filosofía de J. L. Austin (1911-1960)*— son las de nacimiento y muerte de este último, las que acompañan al ensayo de Lazerowitz sobre Wittgenstein —*La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein (1912-1947)*— se refieren únicamente a su ingreso como estudiante y a su definitivo cese como profesor en la Universidad de Cambridge.

pretendan pasar por alto so pretexto de rehuir una visión historicista de la filosofía se arriesgan a incurrir en un indeseable —y acaso indeseado— esencialismo, como el que recientemente llevaba a Flew a escribir: «Filosofía lingüística. ¿Y qué otra podría haber?» [14]. Una contestación a semejante interrogante consistiría en advertir de que en los cielos y la tierra *hay* más filosofías que las que sueña la filosofía lingüística. Lo que por nuestra parte intentaremos preguntar a continuación es qué lugar le corresponde a esta última entre ellas.

II

No es, desde luego, asunto fácil contornear el hueco del movimiento analítico dentro del panorama de la filosofía contemporánea. Para ello hay que esbozar, siquiera sea sucintamente, un panorama de esa índole. Ahora bien, es posible que la filosofía constituya hoy un género cultural en decadencia o, cuando menos, en gravísima crisis; que no resista seriamente la competencia de otros géneros culturales harto más atractivos, como la ciencia o la literatura; y que hasta los filósofos profesionales comiencen a entrever la perspectiva de una cultura decididamente postfilosófica en la que la filosofía haya pasado a mejor vida. Todo ello no obstante, lo cierto es que hoy se escribe casi tanta filosofía en una decena de años como en toda la historia junta de nuestra disciplina y la filosofía contemporánea se ha tornado una selva inextricable de donde resulta sumamente arduo entresacar un repertorio de las orientaciones más representativas.

Para nuestros propósitos, sugeriría acotar —junto al análisis filosófico— a la fenomenología y al marxismo, en torno de las cuales pueden articularse otras orientaciones que estuvieron en boga hace años —como el existencialismo, al que cabría considerar una filosofía de inspiración fenomenológica— o que hace años comenzaron a estarlo —como el estructuralismo, cuyo juego filosófico lo ha dado en buena parte a través de un diálogo, polémico o irénico, con el marxismo—. Pero, por descontado, me imagino que no pocos de entre

[14] A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy,* Londres, 1970, páginas 477 y ss. A lo largo del libro Flew repite, entre otros, el tópico tan extendido entre los filósofos analíticos —véase, a título de muestra, el ensayo de Schlick recogido en este volumen, pp. 278-293— de que el análisis filosófico comienza nada menos que con Sócrates.

los lectores de estas líneas podrán echar de menos numerosas corrientes filosóficas no menos respetables que las que acabo de citar. A este respecto sólo puedo reconocer una vez más que toda selección es arbitraria y pedirles, por tanto, su disculpa por esas omisiones. (Sólo de una omisión no necesito disculparme y es la de la filosofía escolástica, que no veo razón para considerar contemporánea; pero, de todos modos, algo diremos de ella más adelante, puesto que al fin y al cabo continúa representando todavía la filosofía oficial de un cierto número de Cátedras y Facultades españolas de Filosofía.)

Por lo demás, la filosofía contemporánea —o lo que aquí hemos dado en llamar tal— no es un caos ni ha surgido por generación espontánea. Las tres tendencias señaladas responden de algún modo a una problemática común, problemática que hunde sus raíces en una historia asimismo común. Una y otra podríamos remontarlas, para nuestros efectos, a la obra de Kant hace dos siglos. Lo que, naturalmente, también es arbitrario: el cuadro de la filosofía contemporánea que se trata de presentar quizás sería distinto si la hiciéramos partir —imaginémoslo— de Descartes. O de Hume, distinguido como clásico predilecto por los filósofos analíticos de los años treinta. Y no digamos de Hegel, a quien se pronostica una interesante rehabilitación en el contexto de la filosofía analítica de los próximos años. En cualquier caso, Kant tiene la ventaja de hallarse entre los dos y responder mejor por ahora a las demandas de nuestro expediente historiográfico [15].

[15] De la huella de Kant en la filosofía analítica dejan constancia las frecuentes alusiones a su pensamiento esparcidas a lo largo de los siguientes apartados de este mismo trabajo, así como la bibliografía citada en ellos al respecto (idéntica huella, más acentuada aún si cabe, es perceptible en otras direcciones de la filosofía contemporánea más o menos afines al análisis filosófico, como es el caso, por ejemplo, del racionalismo crítico de Popper; cfr. sobre este punto K. R. Popper, «Kant's Critique and Cosmology» y «On the Status of Science and of Metaphysics», en *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge,* Londres, 1963 —hay trad. cast. de Néstor Míguez, Buenos Aires, 1967—, pp. 175-83, 184-200). En cuanto al despertar de un nuevo interés —inconcebible una década atrás— por el pensamiento de Hegel, he aquí cómo lo vaticina Richard Bernstein en su libro —de significativo título— *Praxis and Action,* Filadelfia, 1971(hay trad. cast. de Gabriel Bello, Madrid, en preparación): «... Entiendo que la filosofía analítica ha atravesado por una serie de estadios que guarda estrecho paralelismo con un desarrollo dialéctico de las posiciones epistemológicas anticipado por Hegel en (las primeras secciones de) su *Fenomenología del Espíritu.* Dicha evolución podría ilustrarla el modo como Kant ha venido a reemplazar a Hume a título de 'semidiós' de la filosofía analítica. Pero yo iría más lejos hasta aventurar que sus recientes giros han abierto la posibilidad de una aproximación a Hegel. No se trata de propugnar un 'retorno' a Hegel, ni tan siquiera de afirmar que los filósofos analíticos habrían de extraer algún provecho si se animasen a medir sus fuerzas con Hegel

De la obra de Kant se ha dicho con justicia que constituye una de las más radicales tomas de conciencia, por parte de la filosofía de todos los tiempos, acerca de sus propias posibilidades y limitaciones. Ahora bien, los sociólogos del conocimiento nos han acostumbrado a conceder que una obra así no nace simplemente en la cabeza del filósofo, como si éste se hallase encapsulado en una campana neumática y procediese allí tranquilamente a segregar sus excogitaciones filosóficas. Por lo que a Kant respecta, la génesis de su pensamiento se podría explicar al menos parcialmente por referencia a dos notorios ingredientes de la cultura de su tiempo: la consolidación de la moderna ciencia natural —concretamente, la Física newtoniana—, por un lado; el desencadenamiento de la revolución social —concretamente, la Revolución francesa—, por el otro. Se trata de dos acontecimientos relativos a dos aspectos muy importantes de la vida del hombre, como son el conocimiento y la acción humanos. Y no podían pasar, naturalmente, desapercibidos para un pensador sensible como Kant, tanto menos cuanto que la filosofía acostumbraba a concebirse como una fuente de conocimiento —precisamente la forma más alta de conocimiento a que podía aspirar el hombre— y una fuente de acción —precisamente el tipo de acción, la acción moral, más característicamente humano—.

Por lo que se refiere al primero de esos dos acontecimientos, la física newtoniana ofrecía a Kant un cuerpo de conocimientos de una seguridad y una coherencia como hasta entonces nunca pudo soñarlo la filosofía de la naturaleza del pasado. Kant no dudó, por consiguiente, en convertir a su teoría del conocimiento en una teoría del conocimiento científico, identificando a este último con el conocimiento incorporado por la moderna ciencia natural. Esta segunda identificación sabemos hoy que es abusiva; y en ello reside ciertamente el punto flaco de la filosofía kantiana de la ciencia, dado que la ciencia de su

(aunque personalmente considere saludable dicho encuentro), sino más bien de apuntar que los intereses y perspectivas que en su día resultaron fundamentales para Hegel y los filósofos posthegelianos influenciados por Hegel han adquirido relevancia en la propia dialéctica interna de la filosofía analítica. Es arriesgado formular predicciones sobre los rumbos que la filosofía, o un movimiento filosófico, puedan tomar en el futuro, dado que tales predicciones pudieran no ser más que la expresión de nuestros propios deseos y expectativas. Mas por mi parte creo que en el mundo anglosajón se está experimentando un creciente interés por Hegel y la tradición hegeliana» (*op. cit.*, p. 233). De ese interés son buena muestra los recientes reexámenes y revisiones de Hegel (por su condición de pionero merece recordarse el libro de J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, Londres, 1958; hay trad. cast. de J. C. García Borrón, Barcelona, 1969) y las también recientes colecciones de trabajos sobre Hegel, como, entre otras, W. E. Steinkraus, ed., *New Studies in Hegel's Philosophy*, N. York, 1971, y A. MacIntyre, ed., *Hegel: A Collection of Critical Essays*, N. York, 1972.

época estaba lejos de constituir la única alternativa científica posible ni tan siquiera en los dominios de la física. Pero, dejando a un lado este fundamental inconveniente, la teoría kantiana del conocimiento —y en especial su sabia dosificación del papel asignado a la experiencia en la metodología de la ciencia natural, justamente llamada «ciencia empírica»— conserva aún buena parte de su vigencia. Salvando el evidente anacronismo, y para echar mano de los términos de la metodología científica al uso, podríamos decir que lo característico de una teoría científico-natural es consistir en un conjunto de hipótesis iniciales (por ejemplo, la hipótesis relativa a las fuerzas gravitatorias entre masas que de ordinario se conoce como ley de la gravitación universal), de las cuales se deducen una serie de consecuencias lógicas (por ejemplo, la descripción del movimiento de los astros en nuestro sistema planetario) y sobre las que, finalmente, pueden montarse predicciones (por ejemplo, un determinado resultado de la posición de la Tierra y la Luna, como ocurre con el fenómeno de las mareas), predicciones estas últimas susceptibles de confirmación o refutación por la experiencia. Como vemos, y contra lo que creía el inmaturo empirismo prekantiano, la experiencia no aparece sino al final de todo este proceso hipotético-deductivo. Pero, tratándose como se trata de lo último, la experiencia no es sin embargo lo menos importante, sino por el contrario representa la culminación del proceso. Y es precisamente esa particularidad lo que distingue al efectivo conocimiento que la ciencia nos proporciona del presunto conocimiento proporcionado a los filósofos por la vieja metafísica. El viejo metafísico, pongamos por caso, podía también partir de ciertas hipótesis iniciales (como la de que todo cuanto sucede en este mundo obedece a un propósito, complementada por la hipótesis adicional de que todo propósito presupone un agente) y tratar de demostrar así, como una consecuencia lógica de ambas hipótesis, la existencia de un Supremo Ordenador del Universo. Creería, de esta manera, poder asegurar la famosa demostración de la existencia de Dios mediante el argumento de las Causas Finales; y, lo que es más, creería poderlo hacer así mediante puras deducciones, esto es, mediante el puro uso de la razón y sin plantearse nunca la enojosa necesidad de recurrir a la experiencia. La *Crítica de la razón pura* kantiana consistió, en gran medida, en un intento de hacer ver la inviabilidad de semejantes tentativas de trascender los límites de la experiencia. Pues, al rehuir el tribunal de la experiencia que pudiera dictaminar sobre la falsedad de una teoría tal y como acontece de ordinario con las teorías científicas, las teorías metafísicas se condenan a no poder tampoco acreditar su verdad. La afirmación de que existe un Supremo Ordenador del Universo no podemos decir que sea falsa,

puesto que ninguna prueba empírica podría atestiguar en contra suya. Pero tampoco podemos decir que sea verdadera, puesto que ninguna prueba empírica podría atestiguar en su favor. Los presuntos hallazgos, resultados o conquistas de la vieja metafísica —basados en una defectuosa utilización del método hipotético-deductivo— son teóricamente indecidibles. Y en la filosofía no debe, pues, buscarse una fuente de conocimiento comparable a la ciencia: no hay un «conocimiento filosófico» aparte, ni al margen, ni mucho menos por encima del conocimiento científico.

Acabamos de referirnos al impacto de la moderna ciencia natural en la filosofía kantiana del conocimiento, siquiera sea tal como hov nos sería dado interpretarlo. Pero Kant —que jamás ocultó una admiración por la obra de la Ilustración (y más aún la de Rousseau) comparable a la que le suscitara la de Newton— acusaría también, en su filosofía de la conducta, la huella de la coyuntura revolucionaria del momento. Los filósofos metafísicos anteriores a Kant no sólo creían disfrutar del privilegio de establecer con Dios un contacto teórico. Estaban asimismo persuadidos de que, una vez establecido ese contacto, se encontrarían en situación de escrutar los designios divinos acerca de lo que los hombres deben hacer en cada caso, designios que, por lo demás, acostumbraban puntualmente a coincidir con los dictámenes del Poder constituido. En su *Crítica de la razón práctica,* Kant insistió, por el contrario, en que ninguna legislación —humana ni divina— podía estar por encima de la voluntad individual; pues, hasta para hipotecarla y someternos a una legislación determinada, hemos de ser cada uno de nosotros los responsables de juzgar acerca de la moralidad o la inmoralidad de esa legislación. Nuestra voluntad moral, por consiguiente, es absolutamente autónoma frente a cualquier instancia de orden superior, ya sea que se trate de la supuesta voluntad de Dios o su delegación en cualquier tipo de autoridad establecida. Y, por supuesto, lo es también frente a los viejos filósofos metafísicos que en cada caso hubieran de actuar como oráculos de la Divinidad o como corifeos de sus representantes en este mundo. Salvando de nuevo el anacronismo, y para echar mano ahora de la terminología del formalismo filosófico-moral vigente, cabría decir que el dictar normas a la gente sobre cómo ésta haya de comportarse —pasatiempo favorito de los filósofos morales del pasado— es algo a excluir del cometido de la filosofía de la conducta. De aquí no se desprende, ciertamente, que la gente no necesite en ocasiones, e incluso con frecuencia, de orientación en sus asuntos prácticos. La conciencia de cada uno de nosotros tendrá invariablemente la última palabra, pero sus contenidos pueden venirnos dados por estas o las otras codificaciones morales, religiosas o políticas. La

provisión de tales códigos, empero, correrá a cargo —si de alguien— de los que hoy llamaríamos «ideólogos» y no de los filósofos «en tanto que filósofos». De la misma manera, por tanto, que la filosofía no ha de aspirar a convertirse en una fuente de conocimiento, tampoco ha de aspirar a convertirse en una fuente de acción. Su cometido, sin duda más modesto, es sólo el de reflexionar críticamente sobre uno y otro tipo de proceso. Por lo que a esta cuestión concierne, las anteriores son sin duda conclusiones que razonablemente cabe extraer de la doctrina kantiana de la autonomía moral. Pero, dejando a un lado el problemático estatuto de la filosofía moral, dicha doctrina es susceptible todavía de una interpretación que tal vez exacerbe la mutua distinción entre funciones teóricas y prácticas de la razón. Para citar un célebre ejemplo del propio Kant, en el mundo de la ciencia —máxime si éste se concibe presidido por el inflexible determinismo resultante de las concepciones científicas de la época— puede no haber lugar para la libertad moral, tal y como en el reino de la moral puede no interesarnos para nada la causalidad natural salvo en la medida en que esta última interfiera nuestra libre capacidad de decidir. Pero de ahí no se sigue —o, por lo menos, no lo hace sin una buena cantidad de discutibles argumentos adicionales— que la moral tenga que ser enteramente independiente de nuestro conocimiento del mundo de los hechos, por más que sea cierto que el mundo de los hechos —aun si no siempre su conocimiento— es por completo ajeno a la moral. Y quienes piensen que Kant sostuvo lo contrario podrían también pensar que, junto a una filosofía de la ciencia excesivamente deudora de su tiempo, legó sin resolver a la filosofía moral de siglos posteriores uno de sus más inquietantes quebraderos de cabeza.

Nada de ello afecta, sin embargo, al balance que podríamos hacer a estas alturas de cuanto hemos venido viendo. Para expresarlo en dos palabras, la filosofía —de Kant en adelante— no necesita ya, ni acaso pueda, ser metafísica o, por lo menos, metafísica al viejo estilo trascendente que Kant sepultaría de una vez y por siempre. Esto es, los filósofos pasarán ahora a preguntarse cómo son posibles los juicios de la ciencia o los juicios morales: por ejemplo, qué es lo que determina que unos y otros sean intersubjetivamente compartibles y posean de este modo una cierta objetividad, a diferencia de los puros y simples pareceres subjetivos de cada quien por separado. Mas lo que no harán ya a su vez es formular juicios de aquella especie, ni mucho menos juicios metafísicos presuntamente destinados a fundamentarlos pero carentes en sí mismos de fundamentación. Según veíamos más arriba, una afirmación metafísica como la de la existencia de Dios carece para Kant de valor epistemológico. Y aun si ello no impide que, en su ética, tratase Kant de postular tal existen-

cia, lo cierto es que jamás llegó a erigir a un postulado semejante en fundamento de la moralidad [16]. Pero, por lo demás, sería absolutamente improcedente identificar toda suerte de metafísica posible con ese género de metafísica. En especial, sería improcedente considerar al adjetivo «metafísico» como sinónimo de «aempírico». Pues, por lo pronto, cualquier intento de establecer los límites del conocimiento empírico —cosa que Kant en buena parte se propuso— tendría en algún sentido que proceder «aempíricamente» y sería, en consecuencia, «metafísico». Pero no deberíamos confundirlo con el intento de hacer saltar al conocimiento por encima de esos límites, esto es, con el intento de defender la posibilidad de algún conocimiento «metaempírico» o, lo que vendría a ser lo mismo, «metafísico» en un sentido trascendente. Habría que distinguir, por consiguiente, entre una posible «metafísica del conocimiento» (o, de análoga manera, una posible «metafísica de la conducta») y aquella que —en lo sucesivo— daremos en llamar «metafísica trascendente». Como es bien sabido, Kant escribió entre sus dos críticas tanto una *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cuanto unos *Principios metafísicos de la ciencia natural.* Mas, dado que eso no supone ninguna manifiesta reincidencia en la metafísica al viejo estilo, no parece que constituya impedimento para cargar a Kant la cuenta de la moderna crisis de la metafísica.

Ahora bien, si ya no *metafísica* trascendente, la filosofía sabemos que se halla a mitad de camino entre la *ciencia,* por un lado, y la *ideología* por otro. Y la ciencia y la ideología han actuado —de Kant a nuestros días— como dos polos de atracción para el filósofo. La filosofía contemporánea, podríamos decir, ha oscilado entre el deseo —ciertamente difícil de satisfacer— de convertirse en una «ciencia» más o menos *sui generis* y el peligro —con el que de algún modo ha de enfrentarse— de quedar reducida a mera «ideología». Las dos orientaciones filosóficas en las que más se han acusado esas tendencias contrapuestas acaso hayan sido, respectivamente, la fenomenología y el marxismo. Y entre ambas tentativas de la filosofía contemporánea se podría situar a la filosofía analítica, que ha tratado de

[16] Véase sobre este punto el por tantos conceptos excelente librito (inexplicablemente no traducido hasta la fecha en alguna de las doscientas veintitantas colecciones de bolsillo del país) de Stephan Körner, *Kant,* Londres, 1955, capítulo VII. Desde una perspectiva más tipo *Kant-Studien,* cfr. los diversos trabajos sobre la teoría ética kantiana recogidos en R. P. Wolff, ed., *Kant,* Londres, 1968, pp. 211-338. Para una perspectiva más estrictamente analítica, véase G. J. Warnock, «Kant», en J. O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy,* N. York, 1964, cap. XVI (hay trad. cast. de Néstor Míguez, Buenos Aires, varios volúmenes, vol. VI, 1968). Cfr. asimismo mi trabajo «Etica, lógica y metafísica», *Aporía,* 9, 1967, pp. 5-28.

rehuir ambos extremos, aunque —como veremos— a costa de pagar un cierto precio por lograr ese equilibrio o, por lo menos, pretenderlo.

III

La fenomenología podría entenderse como un intento de superar a Kant volviendo a hacer de la filosofía una fuente de conocimiento, bien que sin incurrir por ello en afirmaciones metafísicas del tipo de las que Kant criticó y condenó. Concretamente, el intento de la fenomenología es convertir a la filosofía —según se acaba de indicar— en una auténtica ciencia o «ciencia rigurosa», para decirlo con el título de una de las primeras obras de Husserl [17]. Es menester, no obstante, no dejarse apremiar por las palabras, pues pudiera ocurrir que aquel intento tenga poco que ver con lo que de ordinario entendemos por ciencia. En diversas etapas de su obra, Husserl ha caracterizado la actitud del científico como una actitud «ingenua», pasando a caracterizar la del filósofo ya sea como «un paso más» sobre esta última, ya sea como «un paso previo» a ella [18]. Pero, de cualquier modo, la *filosofía fenomenológica* ha querido retener de la actitud científica ese supuesto rasgo peculiar que sería la fidelidad a «lo dado» en la experiencia o —para servirnos del vocablo que da su nombre al movimiento— los «fenómenos». Lo que sucede es que el filósofo se ocupa, al parecer, de fenómenos de orden superior o más fundamental que los científicos, fenómenos que al parecer conocerá mediante un cierto tipo de experiencia asimismo privilegiada por su rango.

En líneas generales, esos fenómenos serán datos de la conciencia, pero no de una conciencia vulgar como aquella en que coexisten nues-

[17] Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos,* I, 1910, páginas 289-314 (hay trad. cast. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, 1951).

[18] Bajo diversas inflexiones, tal contraposición domina, en efecto, toda la concepción husserliana de la fenomenología desde sus primeras obras —cfr., por ejemplo, *Die Idee der Phänomenologie* (1907; Husserliana II, ed. W. Biemel, La Haya, 1958, especialmente *I Vorlesung*) e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913 y ss.; Husserliana III, IV y V, especialmente volumen V, ed. M. Biemel, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften,* La Haya, 1952)— a las últimas, como se aprecia sobre todo en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936 y ss.; Husserliana VI, ed. W. Biemel, La Haya, 1954, *passim*).

tras sensaciones, creencias y opiniones sobre el mundo que nos rodea, sino de una conciencia previamente sometida por el fenomenólogo a un proceso de depuración tendente a remover de su interior —al modo cartesiano— cuanto no pueda ser objeto de un conocimiento seguro e infalible. De ahí que la experiencia fenomenológica tenga también bastante poco que ver con la ordinaria, aunque por su carácter intuitivo no desmerezca —se pretende— de la inmediatez y evidencia que comúnmente es atribuida a las más humildes manifestaciones de la experiencia sensible. Decir que el método fenomenológico persigue la exploración de la conciencia mediante un cierto tipo de intuiciones de sus datos no es, ciertamente, decir mucho. Pero aquí no podemos aspirar a hacer justicia a la complejidad evolutiva del pensamiento husserliano, ni menos aún a la diversidad de la práctica de dicho método por parte de las sucesivas generaciones de sus cultivadores. Todo lo que necesitamos es una caracterización del mismo que por igual resulte equidistante de una extrema laxitud propicia a convertir en fenomenológica a cualquier descripción filosófica que invoque de oídas las ideas del «primer» Husserl y de una extrema restricción resuelta a denegar tal condición a toda fenomenología que no proceda de los discípulos estrictos del «último» Husserl encerrado en los manuscritos inéditos. La propuesta abarca, en virtud de su declarada vaguedad, tanto a los miembros de los Círculos de Gotinga y Munich como a las últimas promociones de fenomenólogos americanos; y con eso tenemos suficiente.

En cuanto al propio método, quizá sea lo mejor examinarlo a través de una muestra de su funcionamiento que extraigo de un fenomenólogo de nuestros días [19]. Supóngase que, por ejemplo, deseamos emprender una indagación fenomenológica de la noción de fuerza o, para emplear la jerga al uso, del «fenómeno de la fuerza». De acuerdo con la precedente caracterización del método fenomenológico, no consideraremos específico del mismo el estudio de los procesos perceptivos conducentes a la captación de fenómenos dinámicos tales como el ejercicio de nuestra propia fuerza o la experimentación del impacto de una fuerza exterior a nuestro cuerpo. Semejante investigación parece asunto de la psicología de la percepción, y los psicólogos —incluidos los psicólogos gestaltistas— no tienen a decir verdad por qué engrosar el censo filosófico de los fenomenólogos.

[19] El ejemplo procede de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction,* 2 vols., La Haya, 1960, vol. II, cap. XIV, páginas 653 y ss. He de advertir que las críticas que más abajo se dirigen a la metodología fenomenológica, en especial tal y como ilustra Spiegelberg su aplicación, no empañan para nada la estimación que su obra me merece en tanto que contribución a la historia de la filosofía contemporánea.

Por distintas razones asimismo aludidas más arriba, no entraremos tampoco en la pesquisa fenomenológica de la constitución en la conciencia de esos fenómenos dinámicos, ya que no todos los fenomenólogos estarían de acuerdo en considerar a estos últimos como simples construcciones egológicas. Pero entre la «psicología de la forma» y la versión más extremosa de la llamada «fenomenología trascendental» hay todavía una ancha zona metodológica que la casi totalidad de los fenomenólogos coincidirían en reclamar para sí; y será en ella, pues, en la que hayamos de movernos con exclusividad [20].

Para cobrar idea entonces de lo que sea o deje de ser una fuerza, el fenomenólogo tendrá que comenzar por expurgar de su conciencia una serie de datos irrelevantes —o supuestamente tales— como son los que puedan referirse a esta o aquella fuerza en particular. No quiere eso decir que considere desdeñables las particularidades en cuestión, tal y como estas últimas tuvieron, por ejemplo, ocasión de manifestarse originariamente a través de impresiones visuales, acústicas, tactiles o cenestésicas. Mas si lo que persigue averiguar no es tanto el «cómo» cuanto el «qué» del fenómeno de la fuerza, el fenomenólogo se tendrá por autorizado a hacer abstracción de esos aspectos, desinteresándose por saber si, en concreto, se trata de una fuerza percibida o sólo imaginada y hasta —quién sabe— si se trata de la fuerza electromotriz o de la fuerza del destino. De análoga manera, el fenomenólogo tenderá asimismo a prescindir de aquellos otros datos que hagan referencia a la particularidad de «su» conciencia. Puesto que lo que le interesa no es la noción de fuerza tal y como individualmente la pueda él poseer, sino como «en sí misma» habrán de conocerla cualesquiera sujetos de conocimiento otros que él, tendrá que desprenderse, por ejemplo, de prejuicios o ideas preconcebidas, entre los que es de presumir que se incluyan sus posibles conocimientos previos de mecánica. Por supuesto, después de haber eliminado todo eso —sus experiencias sensibles de procesos motrices, sus conocimientos teóricos de mecánica, etc.— cabría sin duda preguntarse qué le puede quedar en la conciencia, porque acaso la respuesta fuera que no le queda nada ya. Pero tal cosa, diría el fenomenólogo, es imposible: no hay posibilidad de una conciencia vacía de contenidos, puesto que la conciencia se caracteriza por ser siempre «conciencia de» algo otro distinto de ella misma y, por lo tanto, exige invariablemente un «correlato». Ahora bien, ¿cuál podría ser el correlato de la conciencia pura de la fuerza, una vez que su *modus operandi* ha arrastrado al fenomenólogo tan lejos de las fuerzas que ejercemos o sufrimos, o sobre las que teorizamos, en el mundo real? El fenomenólogo reco-

[20] Cfr. sobre este punto Spiegelberg, *op. cit.*, vol. I, Introducción, pp. 1-26.

nocerá en este punto que, en efecto, no tuvo otro remedio que olvidarse de la existencia de esas fuerzas, pero sólo para quedarse con su «esencia». Y, generalizando, las esencias serían los fenómenos de que se ocupa por oficio la fenomenología. Esta era la razón de que el fenomenólogo necesitase, por su parte, de una experiencia extraordinaria —la «intuición esencial» de sus fenómenos—, puesto que la experiencia común de los sentidos no daría más que para cosas como la observación de que la aplicación de una determinada fuerza pone a un determinado cuerpo en movimiento y otras vulgaridades por el estilo, pero nunca permitiría experimentar algo de tan impresionante magnitud como la esencia misma de la fuerza.

A estas alturas, sin embargo, la pregunta no admite más demora: ¿qué es lo que tiene de «científico» —en algún sentido no meramente retórico de la adjetivación— el método fenomenológico? Es probable que los fenomenólogos hayan tratado de avalar ante sí mismos tal pretensión de cientificidad sobre la base del modelo de las ciencias formales, como sería el caso, por ejemplo, de la matemática pura. En nuestros días no faltan matemáticos ilustres para los cuales su tarea se desenvuelve en un mundo platónico de entidades ideales cuya objetividad precedería a cualquier intento humano de acercarse a ellas, con lo que la demostración de un teorema vendría a asemejarse —o poco menos— al descubrimiento por parte de un astrónomo de un planeta desconocido hasta la fecha. Y aunque tampoco falten matemáticos —no menos ilustres que los anteriores— dispuestos a identificar la presunta entidad ideal de ese teorema con la secuencia de los símbolos o el conjunto de las operaciones necesarias en orden a demostrarlo, lo cierto es que el platonismo matemático podría aún alentar para sus fines a algún que otro fenomenólogo bienintencionado. Eso explicaría, entre otras cosas, la insistencia de los fenomenólogos en el ejemplo de la esencia del triángulo, en que un poco de atención bastará a revelarnos una serie de conexiones esenciales, como la que correlaciona, supongamos, la triangularidad de todo triángulo con su trilateralidad. Pero es dudoso que el procedimiento pudiera ser de alguna utilidad en los dominios de las ciencias empíricas, que es justamente donde adquiere su mayor importancia el concepto de fuerza (aparte, claro, de en las obras de Leibniz o Schopenhauer). Presentar como resultado del método fenomenológico la constatación de que toda fuerza posee esencialmente intensidad, intensidad que puede esencialmente incrementarse o decrecer, no pasaría de constituir una trivialidad; y para otras conclusiones —harto más sustanciosas, pero también sin duda más aventuradas— como la de la identificación de las nociones de fuerza y causa, no parece que los fenomenólogos confíen gran cosa en las vir-

tualidades de su método [21]. En cuanto al físico, con el que por lo menos tendría el fenomenólogo que compartir en este caso su objeto material, lo cierto es que está lejos de buscar intuir sin más ni más la esencia de la fuerza, una noción —si la hay— que cuenta en física con una historia de paciente trabajo y reformulaciones sin cuento. Para la física prenewtoniana, que desconocía el principio de inercia, la fuerza se expresaba como el producto de la masa por la velocidad del móvil; en la mecánica de Newton, y ya sobre la base del principio de inercia, la fuerza se expresará más bien como el producto de la masa por la aceleración; y todavía en la teoría general de la relatividad, que descansa en la aceptación de la igualdad de las masas gravitatoria e inerte, el concepto de fuerza ha sido objeto de una radical revisión. Y, lo que es más, nada hay que excluya —en la ulterior evolución de la ciencia física— ulteriores reconsideraciones y modificaciones del concepto de fuerza. Lo único que las podría excluir sería el descubrimiento —de una vez por todas— de la esencia de la fuerza, pues eso equivaldría a arruinar la misma posibilidad del desarrollo del conocimiento científico. Pero, para tranquilidad de los amantes de la ciencia, hay que decir que ese peligro no pasa de remoto, puesto que el inventario de las esencias descubiertas por los fenomenólogos —tras de incontables tentativas de afinamiento de su método— es decididamente parvo.

Es posible que sea esa obvia diferencia entre la fecundidad de los métodos científicos y la del suyo propio lo que ha determinado la inquina hacia la ciencia de no pocas de las derivaciones posteriores de la tradición fenomenológica [22]. Pero, en honor de la verdad, cabe también la posibilidad de que el ejemplo precedente de la noción de fuerza esté mal elegido y peor tratado. Para empezar, el tratamiento fenomenológico dispensado a esa noción incluía una pluralidad de pasos —«reducciones», en el argot de los fenomenólogos— que tal

[21] Spiegelberg, *op. cit.*, vol. II, *loc. cit.*

[22] Esta actitud de los fenomenólogos ha podido ser denunciada con frecuencia, tanto por la crítica hostil como por la imparcial. Véase, como muestra reciente de esta última, el conciso y bien pergeñado libro de E. Pivcevic, *Husserl and Phenomenology,* Londres, 1970. Y hasta los propios fenomenólogos han tenido que escandalizarse en ocasiones ante las campanudas proclamaciones de sus colegas en tal sentido: Marvin Farber (*Phenomenology and Existence,* Nueva York-Londres, 1967, pp. 204 y ss.) deplora, así, las que —con claras resonancias del peor Heidegger— arrastran a Eugen Fink «a 'excluir, sin más, de la esencia humana' la posibilidad históricamente desarrollada de la ciencia europea» (Cfr. *Sein, Wahrheit, Welt,* La Haya, 1958). Que —aun si con parecidas resonancias— oigamos cosas de éstas a un Marcuse, pase. Al fin y al cabo, su voz tiene también otros registros que la hacen merecedora de atención. En boca de un Fink son puro y simple reaccionarismo de aquella variedad a la que cuadra despreciar cuanto ignora.

vez conviniera distinguir: no es lo mismo, en efecto, el paso que nos lleva del reino de los hechos a la aprehensión de la noción de fuerza en su desnuda generalidad (esto es, la llamada «reducción eidética») que la «redución fenomenológica» en sentido estricto, dentro de la que todavía podrían ser distinguidas la reducción de nuestro mundo cultural al de la experiencia vital y precientífica, la reducción o puesta entre paréntesis de la existencia del fenómeno estudiado y la reducción de la subjetividad individual de cada cual al orden de una subjetividad trascendental [23]. Como más de una vez se ha señalado, no deja de ser revelador que estas dos últimas reducciones no aparezcan para nada en la obra de una amplia gama de iniciados en el método fenomenológico que —desde Heidegger a Merleau-Ponty— han creído así poderlo liberar tanto del crudo objetivismo de las esencias cuanto de un refinado subjetivismo de corte más o menos idealista. Más aún, el rasgo más sobresaliente de la experiencia fenomenológica —la transitividad o «intencionalidad» de la conciencia— reside precisamente, a juicio de los comentaristas más autorizados del pensamiento de Husserl, en la tensión sujeto-objeto mediante la que nos es dado interpretar la realidad y hacer que ésta adquiera de ese modo un sentido para nosotros. Y tales consideraciones podrían no ser irrelevantes para la filosofía de la ciencia, comenzando por las ciencias naturales, donde hoy se debate con encono la proporción en que ingredientes fácticos y teóricos debieran combinarse en la constitución del conocimiento científico. Aquella tensión intencional, por lo demás, podría abarcar otras diversas formas de relación entre hombre y mundo que las puramente cognoscitivas, tal y como sucede, por ejemplo, con las valoraciones. Y de nuevo tal circunstancia podría no carecer de relevancia a la hora de encarar una aproximación fenomenológica al vasto campo de las ciencias humanas y las humanidades [24].

El *fair play* filosófico, al menos, impide descartar la eventualidad de que el método fenomenológico tenga mejor defensa al aplicarlo a

[23] Cfr. Joseph Kockelmans, «Some Fundamental Themes of Husserl's Phenomenology», en Kockelmans, ed., *Phenomenology. The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation,* N. York, 1967, pp. 24-36. (En castellano puede verse Fernando Montero Moliner, «Notas para una revisión de la fenomenología», *Man and World,* vol. 2, n. 1, 1969, pp. 117-38).

[24] Sobre la conexión entre fenomenología y ciencias naturales, cfr. J. Kockelmans, *Phenomenology and Physical Science,* Pittsburgh, 1966. Para las relaciones entre fenomenología y ciencias humanas y sociales, véanse las contribuciones de Alfred Schütz y Stephan Strasser a los volúmenes *Husserl (Cahiers de Royaumont)*, París, 1957 (hay trad. cast. de Amancia Podetti, Buenos Aires, 1958), y *Edmund Husserl (1859-1959),* La Haya, 1959, así como sus libros respectivos *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* Viena, 2.ª ed., 1960 (cfr. también *Collected Papers,* La Haya, 1962), y *Phenomenology and the Human Sciences,* Pittsburgh-Lovaina, 1963.

la reflexión sobre nociones procedentes de aquellos últimos dominios —pensemos, para citar un solo caso, en la noción de acción— que la que antes nos permitía su aplicación a un malhadado ejemplo, como el de la noción de fuerza, un tanto ajeno a sus virtualidades. Aun si el éxito de dicho método continúa hallándose, en líneas generales, por debajo de las proclamaciones de sus adeptos, no se puede negar a los fenomenólogos una acusada sensibilidad para prevenir las exageraciones a que daría lugar una interpretación de la acción humana en los términos de un extremo «objetivismo cientificista» y un no menos extremo «subjetivismo existencialista» [25]. Por ejemplo, parece que en principio no habría mayor inconveniente en conceder que hay una obvia diferencia entre el vuelo de un papel empujado por el viento y la carrera de un hombre perseguido por una muchedumbre: en la descripción de esta última podrían entrar en juego numerosos conceptos —como los de temor, ansiedad u odio— que no tendrían cabida en la descripción del primero. Pero quienes opinen que, para merecer el calificativo de científica, ninguna descripción de las acciones humanas debiera rebasar el nivel del comportamiento externamente observable podrían tal vez sentir la tentación de descalificar a esos conceptos y cercenar de esta manera los rasgos específicos del fenómeno descrito; y quienes, a la inversa, deseen acentuar la especificidad de dichos rasgos pudieran embarcarse en describirnos por vía de introyección su personal visión del mismo, todo lo sugerente —e incluso fascinante— que se quiera, pero en definitiva desprovista de garantía científica alguna [26]. Como todo intento filosófico de mediación, el de la fenomenología en este punto acaso nos parezca sospechoso a título de solución de la cuestión, pero revestiría siquiera el mérito de no haberla simplificado sacrificando para ello su evidente complejidad.

Según se acaba de indicar, la fenomenología podría ser entendida a la manera de un intento —presumiblemente fallido— de superar a la filosofía kantiana del conocimiento sin reincidir por ello en una suerte de metafísica prekantiana. Dentro de poco tendremos ocasión de considerar un nuevo intento de superar también a Kant en su filosofía de la conducta, intento procedente esta vez del marxismo. Pero antes, y a caballo de esos dos intentos, quizá sea el momento de ocuparnos de la *filosofía analítica,* a la que muy probablemente cabría

[25] Cfr. Strasser, *op. cit.,* pp. 10 y ss., 27 y ss., donde un Skinner y un Sartre representarían bien ambos extremos.

[26] *Ibid.,* pp. 21 y ss., 42 y ss., así como toda la tercera y última parte del libro.

identificar como la orientación más fiel de entre las tres al primitivo programa filosófico kantiano.

A estos efectos podríamos partir de una cuestión planteada por cuanto antes se dijo a propósito de la intuición fenomenológica. El fenomenólogo, recordemos, pretendía basar su método en la intuición de los datos de su conciencia; y, por mucho que aquél la pueda depurar, su conciencia seguirá siendo su conciencia, sin lograr nunca trascender enteramente su inicial subjetividad. ¿Qué constancia tendría, en dicho caso, de que los datos de su conciencia lo sean asimismo de la conciencia de un filósofo rival? Husserl lidió toda su vida con esta última pregunta, que creyó responder desindividualizando la conciencia en una suerte de Ego Absoluto previo a la distinción entre «yo» y «tú». Pero como no dijo cuál de estas dos conciencias individuales podría alegar mejor derecho a encarnar a aquel Ego en caso de discrepancia entre las mismas, su respuesta está lejos de resultar de mucha utilidad desde un punto de vista práctico, cualquiera que sea el grado de su fiabilidad teórica. Dejando a un lado, pues, ese recurso husserliano, tendríamos que los datos de la conciencia —al igual que la intuición de dichos datos— son absolutamente privados para cada cual y, por lo tanto, incontrolables para los demás. Al pensar dos personas, por ejemplo, en la noción de fuerza o la de acción, no habría ninguna garantía de que ambas piensen en lo mismo. Y, en última instancia, eso haría imposible toda comunicación intersubjetiva. El problema es, entonces, cómo hacer públicos aquellos datos, datos que en mi conciencia son privados. La respuesta del filósofo analítico es que no hay más posibilidad de hacerlos públicos que intentando comunicarlos por medio del lenguaje. En consecuencia, será el lenguaje —más bien que la conciencia— lo que al filósofo analítico le interese.

Aunque, naturalmente, no cualquier tipo de lenguaje. Un lenguaje del exclusivo dominio del que habla —en el improbable supuesto de que nos fuera dado construirlo— no sería de ningún provecho para propósitos comunicativos. Y de ahí la insistencia de Wittgenstein en la necesidad de que un lenguaje digno de dicho nombre funde su condición de tal en la publicidad de las reglas que presiden su funcionamiento [27]. Cuando Wittgenstein se ocupó expresamente de este

[27] El *locus* clásico de la tesis wittgensteiniana de la imposibilidad de un «lenguaje privado» son las *Philosophical Investigations,* texto alemán y trad. inglesa de G. E. Anscombe, Oxford, 1953 (hay trad. cast. de A. Rossi, México, en preparación), §§ 199 y ss. (véanse también *The Blue and Brown Books,* Prefacio de R. Rhess, Oxford, 1958; hay trad. cast. de Francisco Gracia, Madrid, 1968). El problema ha sido discutido en multitud de ocasiones, de entre las que merecen ser recordados los simposios de A. J. Ayer-R. Rhees, «Can There Be a

último problema, su opinión era que el lenguaje ordinario del que en la vida cotidiana nos servimos cumplía a la perfección el cometido de facilitar la comunicación de sus usuarios entre sí. Es posible que siempre opinase lo mismo a este respecto. Pero con anterioridad había centrado su atención en aquel tipo de lenguaje —el lenguaje científico y, muy concretamente, el de la ciencia natural— cuya regulación mejor podía garantizar, por su perspicuidad, la intersubjetividad de los contenidos a los que sirve de vehículo. El lenguaje científico es perspicuo porque, tratando como trata de procurar información acerca de los hechos, se deja regular hasta un cierto punto por las nítidas reglas de la lógica enunciativa, esto es, la lógica de las oraciones susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas. Pero el lenguaje no tiene únicamente por misión la comunicación informativa. El que lo usa puede también valerse de él, por poner un ejemplo, para mover a obrar a su interlocutor o enjuiciar su comportamiento. Y la diversidad de funciones del lenguaje es, de hecho, tanta que se torna difícil continuar llamándole «el» lenguaje en vez de referirnos a «los» lenguajes en plural. Pues, en efecto, esa diversa funcionalidad de cada uno no dejará de reflejarse de algún modo en su propia estructura en tanto que sistema de reglas. Quizá sea exagerado decir que «cada lenguaje tiene su propia lógica», especialmente si con ello se pretende contraponer una supuesta y problemática «lógica informal» a una lógica formal apresurada y abusivamente constreñida a la lógica veritativa de los enunciados. Pero lo que sí es indudable es que esta última se halla lejos de abastecer el variadísimo surtido de intereses filosóficos que el lenguaje es capaz de suscitar. A tenor de las sucesivas —aun si no necesariamente veleidosas— preferencias wittgensteinianas por el lenguaje de la ciencia o el lenguaje ordinario, se ha discutido si hay en rigor «dos» Wittgenstein, o sólo uno, o una infinidad de ellos. La cuestión es difícil de zanjar, entre otras cosas porque los textos de Wittgenstein —como los de los Santos Padres— dan para toda suerte de interpretaciones y de todos los gustos [28].

Private Language?», *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supp. vol. XXVIII, 1954 (los textos de Ayer y Rhees se hallan respectivamente recogidos en sus libros *The Concept of a Person and Other Essays,* Londres, 1963 —hay traducción cast. de Rafael Albisu, Barcelona, 1966— y *Discussions of Wittgenstein,* Londres, 1970), y H.-N. Castañeda-V. C. Chappell-J. F. Thomson, «The Private Language Argument», en C. D. Rollins, ed., *Knowledge and Experience,* Pittsburgh, 1964. Puede ampliarse información bibliográfica en J. T. Saunders-D. F. Henze, *The Private-Language Problem. A Philosophical Dialogue,* Nueva York, 1967.

[28] Como más de una vez se ha señalado, el lector de cualquier volumen colectivo sobre la obra de Wittgenstein —cfr., por ejemplo, I. M. Copi-R. W. Beard, eds., *Essays on Wittgenstein's Tractatus,* Londres, 1966 (en castellano

Pero si algo parece claro —en cualquiera de aquellas hipótesis alternativas— es que lo que distinga unas de otras a las diversas fases del pensamiento wittgensteiniano que se deseen reconocer no será tanto una diferente concepción del lenguaje, o de la lógica que lo rige, cuanto un progresivo ensanchamiento de las áreas lingüísticas objeto de consideración por parte de la filosofía. Esto es, en cualquier caso, lo que parece revelar la trayectoria histórica del análisis filosófico.

La preocupación por el problema de la intersubjetividad bastaría para poner de relieve la ascendencia kantiana del llamado «giro lingüístico» de la filosofía analítica, siquiera en la versión que nos ofrece Wittgenstein del mismo. Pero la coincidencia que ahora nos interesa señalar es de otra índole, y radica en la convicción wittgensteiniana de que la filosofía no constituye —contra lo que la metafísica un día pretendiera— una actividad intelectual «a la par» de otras, como la ciencia o la moral. Esta ha sido, por lo pronto, una de las razones por las que los filósofos analíticos llegaron a excluir al discurso metafísico del ámbito de lo que puede ser dicho con sentido. Quienes así lo hicieron fueron en este punto, desde luego, bastante menos piadosos con sus colegas metafísicos de lo que el propio Kant lo fue, pues —persuadido como lo estaba de que la metafísica, incluso trascedente, pudiera responder a inacallables exigencias del espíritu humano— Kant nunca habría tildado a aquéllos de insensatos. Hay razones para pensar que Wittgenstein no careció de una pareja sensibilidad para ese tipo de exigencias [29]. Pero, en cualquier caso, no creía que fuera asunto de la filosofía darles satisfacción por vía es-

puede verse el reciente número monográfico de *Teorema,* 1972, *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus*) o G. Pitcher, ed., *Wittgenstein. The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays,* N. York, 1966— se ve asaltado por la duda de si los colaboradores en los mismos no estarán por ventura hablando cada uno de un autor distinto. En cuanto a la tesis de los dos Wittgenstein, sostenida poco menos que unánimemente por los historiadores de la filosofía analítica —desde J. O. Urmson, *Philosophical Analysis,* Oxford, 1956, a J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy,* 2.ª ed., Londres, 1966—, acostumbra en la actualidad a ser puesta en cuestión con casi idéntica unanimidad (cfr., a título de muestra, P. Winch, ed., *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* Londres, 1969, Introducción —hay trad. cast. de León Mirlas, Buenos Aires, 1971—, y R. Rhees, «The Philosophy of Wittgenstein» —recensión del libro de Pitcher del mismo título, Englewood Cliffs, N. J., 1964— en *Discussions of Wittgenstein,* cit., pp. 37-54; en castellano puede verse Alfredo Deaño, «La evolución de la filosofía de Wittgenstein», *Man and World,* volumen 2, n. 3, 1970, pp. 83-101).

[29] Por lo que a Kant respecta, los propios filósofos analíticos no han podido por menos de reconocer aquella diferencia de talante (cfr., para citar un par de ejemplos, G. J. Warnock, «Criticisms of Metaphysics», en D. Pears, ed., *The Nature of Metaphysics,* Londres-N. York, 1957, pp. 124-41, y J. Hartnack,

peculativa. Y de ahí que en repetidas ocasiones afirmara que el resultado de la filosofía no habría de consistir en «proposiciones filosóficas», sino en el «esclarecimiento de las proposiciones» [30]. Para decirlo con la fórmula consagrada por la tradición analítica, la filosofía no sería una actividad *de primer orden,* sino una actividad *de segundo orden.* Los filósofos opinaban en el pasado que la filosofía podía constituir tanto una fuente de conocimiento como una fuente de acción, de suerte que sólo por su generalidad —o acaso por su profundidad— diferiría de la ciencia y la moral. En consecuencia, no tenían empacho en plantearse cuestiones sustantivas sobre el mundo o el hombre, como tampoco en responderlas ofreciendo de su cosecha visiones de la naturaleza o sugiriendo por su cuenta decálogos al prójimo. En nuestros días, en cambio, no parece que abunden los filósofos lo suficientemente osados como para considerarse expertos en cuestiones de hecho o tratar de erigirse en directores espirituales

Kant's Theory of Knowledge, Londres, 1968). A un análogo reconocimiento por lo que a Wittgenstein concierne pudieran contribuir tanto la reconstrucción de su personalidad —principalmente a través de sus propias declaraciones confidenciales (como en *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann,* ed. B. F. McGuinness, en *Ludwig Wittgenstein Schriften,* III, Francfort del Main, 1967, o *Wittgenstein. Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief,* ed. C. Barrett, Oxford, 1967) más bien que a través de los estereotipos biográficos de sus discípulos— o de su circunstancia familiar, social e histórica —valgan, como botón de muestra, P. Engelmann, *Letters from L. Wittgenstein with a Memoir,* ed. B. F. McGuinness, Oxford, 1967, y A. Janik-S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna,* N. York, 1973—, cuanto el abordaje de su pensamiento desde otras perspectivas que las estrictamente analíticas, como sería el caso del libro —sin duda, superable— de C. A. van Peursen, *Ludwig Wittgenstein. An Introduction to His Philosophy,* Londres, 1969.

[30] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* texto alemán y traducción inglesa de C. K. Ogden, con introducción de B. Russell, Londres, 1922 (hay trad. cast. de Enrique Tierno Galván, Madrid, 1957); nueva traducción inglesa de D. F. Pears y B. F. MacGuinness, Londres, 1961, 4.112. El mismo punto de vista puede encontrarse tanto con anterioridad al *Tractatus* —así en los *Notebooks 1914-1916,* ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, Oxford, 1961, o el *Prototractatus,* ed. B. F. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright, Londres, 1971— como en la obra wittgensteiniana posterior. Lo que Wittgenstein no llegó a decir nunca, sin embargo, es que la reflexión filosófica entendida como una «actividad de segundo orden» —según parece, en efecto, desprenderse de sus palabras— hubiera de aplicarse, a su vez, *a la propia filosofía,* con lo que ésta vendría a reducirse a una suerte de «metafilosofía». Los cultivadores profesionales de semejante género hoy en boga harían sin duda bien en parar mientes en la sagaz observación de las *Philosophical Investigations,* cit., § 121: «Cabría pensar: si la filosofía habla del uso del vocablo 'filosofía', tendrá entonces que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es éste el caso, que más bien se asemeja al de la ortografía, la cual también se ocupa del vocablo 'ortografía' sin por eso constituirse en una ortografía de segundo orden».

de sus semejantes. Los filósofos analíticos, al menos, no se cuentan entre ellos. Pero, por lo demás, cuando describen su actividad como una «actividad de segundo orden» lo que sostienen no es que esa actividad sea menos importante —ni, por supuesto, más— que la actividad «de primer orden» del constructor de teorías científicas o el confeccionador de códigos morales. Lo que sostienen, simplemente, es que los juicios mediante los que el filósofo se expresa se hallan formulados *a nivel metalingüístico* respecto del lenguaje en que se hallan formulados los juicios de la ciencia o la moral.

Tal y como se hace uso del mismo en el dominio de la filosofía, el vocablo «análisis» guarda alguna analogía con el empleado en determinadas ramas de la ciencia, como es el caso, por ejemplo, de la química. «Analizar» en uno y otro dominio entrañaría descomponer lo analizado en elementos que nos faciliten una más adecuada comprensión del fenómeno sobre el que en un momento dado recae nuestra atención. El químico se ocupa, así, de analizar una sustancia física compleja en sus elementos constitutivos, como cuando nos dice que los anhídridos se componen de un elemento no metálico y oxígeno, en tanto que el filósofo se ocuparía de analizar en sus correspondientes elementos básicos complejos de índole lingüística o conceptual, como cuando caracteriza a las nociones de causa o bien en términos de las nociones de precedencia habitual o aprobación por parte de un sujeto, esto es, cuando formula los siguientes análisis de la expresión «A causa B» o la expresión «C es bueno»: «Al decir 'A causa B' quiero decir 'A precede habitualmente a B'», «Al decir 'C es bueno' quiero decir 'C merece mi aprobación'». Naturalmente, la penetración de un análisis dependerá de los recursos que pongamos en juego para llevarlo a cabo. Si sólo nos servimos de los recursos de la química, nuestros análisis tropezarán con átomos indivisibles que sólo cabrá ya descomponer por procedimientos físicos. Los recursos de que se sirva el analista del lenguaje serán los de la lógica, y el uso que haga de ellos no dependerá sólo de su inflexible atenimiento a estas o aquellas reglas formales de procedimiento, sino también —más o menos informalmente— de su habilidad y perspicacia personales. Mas, dentro de esos márgenes de fluctuación, lo único que en definitiva ha de importarle es el rigor de la argumentación: a quien sostenga que la noción de causa se deja analizar mediante la de precedencia habitual, siempre cabrá redargüirle preguntando si considera que la undécima campanada de un reloj es o no al mediodía causa de la duodécima; a quien proclame la suficiencia de un análisis de la noción de bien mediante la de aprobación por parte de un sujeto, se le podrá invariablemente contrargumentar con la pregunta de si lo que el sujeto aprueba es bueno o no, donde la expresión

originaria tornaría a reaparecer como si nada hubiésemos logrado analizándola.

Ahora bien, la lógica es, por cierto, un instrumento filosóficamente neutral que en cuanto tal no está llamado a pronunciarse sobre esta o aquella concepción filosófica de la causalidad o la bondad. Que las refuerce o eche abajo, las pruebe o invalide, la suerte de las mismas se cifra en el manejo —correcto o incorrecto, diestro o torpe— que hagan de ese instrumento los filósofos... y, claro está, en la propia defendibilidad o indefendibilidad de las concepciones en cuestión. Más de un filósofo analítico, no obstante, ha dado la sensación de confiar en la posibilidad de transferir a sus análisis del lenguaje la evidente neutralidad filosófica de la lógica, con lo que llegaríamos al absurdo de oirles postular una especie de *filosofía filosóficamente neutral,* absurdo sólo comparable al de un economista que hablase de una política económica políticamente incomprometida. He aquí cómo un historiador de la filosofía analítica, R. R. Ammerman, plantea la situación: «Así pues, nos serviremos de la palabra 'análisis' (o la expresión 'filosofía analítica') para aludir a aquel modo de filosofar que deposite su mayor énfasis en el estudio del lenguaje y sus complejidades. De esta guisa contrapondremos al filósofo *analítico* y al *especulativo,* quien, si se ocupa para algo del lenguaje, lo hace así sólo en orden a lograr la consecución de su objetivo principal: a saber, la especulación acerca de los fundamentos metafísicos del universo. Por supuesto que no faltan filósofos que en sus escritos se nos muestren como analíticos y especulativos a un tiempo, pero tal circunstancia no arruina el valor de nuestra distinción genérica» [31]. Pese a su brevedad, el texto que se acaba de transcribir no ofrece desperdicio. En primer lugar, parece desprenderse de él que el filósofo analítico *qua* analítico no especula; mientras que, si especula, no lo hace *qua* analítico. Pero esta afirmación es discutible, pues —como hemos de ver más adelante —pudiera darse el caso de filósofos para los que *un cierto tipo* de análisis se halle ligado de manera indisoluble a *un cierto tipo* de especulación. En segundo lugar, el texto no precisa —aunque debiera hacerlo— que «la especulación acerca de los fundamentos metafísicos del universo» no tiene necesariamente que ver algo con la metafísica trascendente, pues —si así fuera— todo intento de pergeñar una cosmovisión filosófica acabaría desembocando en la teología. Cosa que, como también hemos de ver más adelante, no es obligado que suceda con aquellos filósofos que resulten ser especulativos *al mismo tiempo y en tanto que* analíticos. En tercer lugar,

[31] R. R. Ammerman, ed., *Classics of Analytic Philosophy,* N. York-Londres, 1965, Introducción («A Short History of Analytic Philosophy»), pp. 1-12.

esta favorable disposición hacia la especulación sin duda no concurre en todos los filósofos analíticos, pero se trata ciertamente de un caso más frecuente de lo que se sospecha de ordinario. Y, como se habrá pensado, este aspecto de la cuestión se relaciona estrechamente con la pretensión —aludida en nuestro primer apartado— de convertir al análisis filosófico en una filosofía *libre de supuestos:* una filosofía de la ciencia o una filosofía moral concebidas como una reflexión de segundo orden, en el sentido que antes vimos, ¿no estarían todo lo cerca que les es dado llegar de la posibilidad de pasarse en su tarea sin ningún género de presuposiciones sustantivas o extralingüísticas? Sin perjuicio de volver asimismo más adelante sobre esta tesis de la «insustantividad de la filosofía» —o, lo que viene a ser igual, la tesis del «confinamiento lingüístico del filosofar»—, vamos a examinar un par de ejemplos, recientemente discutidos en la literatura epistemológica y ética de inspiración analítica, que acaso contribuyan a poner de manifiesto la dificultad de una respuesta afirmativa.

El primero de ellos podría ser el problema —que, como ya sabemos, ha interesado también a los fenomenólogos— del esclarecimiento de la noción de acción. Los filósofos tradicionales se habían venido planteando una serie de cuestiones en torno a la naturaleza de la acción humana, como es el caso, por ejemplo, de la cuestión de si esa acción es libre o hay que dar cuenta de ella en términos deterministas, tras de la que se oculta muchas veces una opción entre una concepción monista y una concepción dualista del hombre mismo. Como asimismo recordamos de pasada, Kant creyó resolver este conflicto —al que dio el nombre de «antinomia»— por medio de un reparto salomónico de órdenes de legalidad tan diferentes como las que presiden el mundo teórico de la ciencia dominado por la idea de una necesidad natural y el mundo práctico del hombre como agente que responsablemente se propone con su acción la consecución de estos o aquellos fines. Es ese mismo núcleo problemático de la filosofía tradicional el que continúa hoy interesando a los filósofos analíticos. Lo que ha variado es la coreografía lingüística de su planteamiento y tratamiento, mediante la que los interesados creen poder dispensarse de las implicaciones especulativas de los enfoques tradicionales. Ahora bien, es indudable que el enfoque analítico de la cuestión —y hasta la misma posibilidad de llegar a alguna conclusión a través de él— se hallarán fuertemente condicionados por la clase de lenguaje que elijamos como palestra en la que ejercitar nuestros análisis. En líneas generales, quienes asignen un valor paradigmático al lenguaje de la ciencia natural tenderán a preferir una interpretación de la conducta humana en términos de relaciones de causa a efecto, a diferencia de quienes asignen un valor paradigmá-

tico al lenguaje ordinario en el que cotidianamente atribuimos a nuestros actos propósitos y finalidades. Si preguntamos a alguien: «¿Por qué mató usted a ese hombre?», no deja de ser cierto que hay un contraste innegable entre una respuesta que nos diga: «Lo hice bajo el efecto de un impulso irresistible de matar» y una respuesta que nos diga: «Lo hice para vengar la muerte de mi padre a manos de ese hombre.» Más aún, la distinción lingüística entre «causas» y «razones» podría ser avalada todavía por medio de argumentos tales como el de que las relaciones causales son transitivas (si una bola de billar mueve a otra y ésta a una tercera, la primera es la causa del movimiento de la última), lo que no siempre ocurre con las razones que tengamos para obrar de tal o cual manera (si envío rosas a una chica alérgica a las flores sin yo saber que lo es, mi intención habría sido la de obsequiarla y no la de provocarle un ataque de alergia). A pesar de ello, los partidarios de una u otra interpretación de la conducta humana ponderarán muy diferentemente esos modos de hablar y sus correspondientes argumentos, considerándolos «legítimos» o «ilegítimos», «apropiados» o «inapropiados», «relevantes» o «irrelevantes» a tenor de sus respectivas preferencias. Como Georg Henrik von Wright ha puesto de relieve, la interpretación causalista de la conducta ha sido la predominante en la tradición analítica desde sus comienzos y sólo con el tiempo, bajo el influjo liberalizador de la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein, comenzó a abrirse paso dentro de ella una interpretación teleologista de la conducta humana en términos de acción [32]. Para el primer tipo de interpretación resultaba particularmente adecuada la teoría de la explicación científica de un Hempel con su proverbial insistencia en el carácter nomológico de toda auténtica explicación, tal y como sucede por ejemplo en el dominio de la física, donde cualquier acontecimiento —sea la caída de una piedra desde lo alto de una torre o la emisión de una partícula beta por una sustancia radiactiva— resulta subsumible bajo leyes generales, sean universales o estadísticas. En cambio, hoy gana más terreno cada día la interpretación según la cual no hay modo de explicar una pieza singular de mi conducta intencionada —el caso, por ejemplo, de la acción de matar deliberadamente a un semejante— mediante leyes generales, sean causales o no, que para nada se refieran a la especificidad de mi intención: no todos los hombres comparten las mismas ideas acerca de la venganza, y sólo para quien rija la ley del Talión tendrá sentido dar razón de sus actos en función del propósito de cobrarse ojo por ojo y diente por

[32] G. H. von Wright, *Explanation and Understanding* (hay trad. cast. de Luis Vega, Madrid, en preparación), Ithaca, N. York, 1971, pp. 8 y ss.

diente. En opinión de Von Wright, la controversia entre causalismo y teleologismo excede ampliamente de los límites de la tradición filosófica analítica [33]. Sus orígenes se remontan a dos clásicas concepciones del método científico —la «aristotélica» y la «galileana»— y su discusión actual plantea problemas —como el de la posible o imposible «causalización de la teleología» por la vía de la cibernética— cuya solución corresponde a los especialistas en las ciencias biológicas y las ciencias sociales. Y, lo que todavía es más, tanto una como otra de las dos posiciones en litigio remiten a presuposiciones cosmológicas, antropológicas, etc., que, si nos resistimos a calificar de «especulativas», bien podrían calificarse de «ideológicas». En cuanto a la adhesión estrictamente filosófica a una o a otra de ambas posiciones, Von Wright se halla muy lejos de descartar la importancia de reforzarla o cuestionarla por medio de argumentos o escarceos analítico-lingüísticos (como tantas veces se ha dicho, las contiendas filosóficas no son inútiles ni ociosas, siquiera en la medida en la que obligan a las dos partes contendientes a reparar sus armaduras y hasta acaso a canjearlas por mejores pertrechos, dejando fuera de combate a quienes no actualicen convenientemente su indumentaria bélica). Pero, en última instancia, no tiene otro remedio que confesar: «Sería a buen seguro una ilusión creer que la verdad haya de alinearse inequívocamente de la parte de una de las dos posiciones en conflicto. Al decir tal no estoy pensando en la trivialidad de que cada una de ambas posiciones posea su cupo de verdad, de suerte que les quepa llegar a un compromiso sobre alguno de los problemas debatidos. Pudiera ser así. Pero también se da entre ellas una oposición de base, por igual alejada de la posibilidad de conciliación y de refutación y hasta en algún sentido ajena a la cuestión de la verdad. Dicha oposición asienta sus cimientos en la elección de los conceptos más primitivos y fundamentales para el resto de la argumentación. Y esa elección es, por así decirlo, una elección 'existencial'. Se trata de la elección de un punto de vista al que no cabe ya proveer de ulterior fundamentación [34].»

La afirmación de que toda acción humana es una acción moral acaso sea controvertible, pues evidentemente en nuestra vida ejecutamos buen número de acciones —como enviar o dejar de enviar flores a una chica— de dudosa trascendencia moral. Pero lo cierto es que hay acciones a las que con frecuencia calificamos de morales, acciones sobre las que asimismo acostumbraron a disertar largo y

[33] *Ibid.*, cap. I, especialmente pp. 1-17, 15 y ss.
[34] *Ibid.*, pág. 32.

tendido los filósofos tradicionales. Eso nos lleva al segundo de los ejemplos que nos proponíamos examinar.

Como antes, los problemas que interesaron a los filósofos tradicionales son en buena parte los mismos que hoy interesan a los filósofos analíticos, de nuevo con la variación coreográfica impuesta por su revestimiento de problemas lingüísticos. A diferencia, en cambio, de nuestro anterior caso —y puesto que no hay ninguna ciencia, natural ni social, dispuesta a hacerse cargo de problemas como «¿Qué es lo justo?» o «¿Qué debo hacer?» (o, si lo preferimos, «¿Cómo dar razón de un juicio de valor o de una prescripción morales?»)—, entre los analistas del lenguaje moral reina un acuerdo prácticamente unánime en reservar a éste una parcela dentro del ámbito del lenguaje ordinario (a quienes se les dé un ardite de este último se les dará también, con toda probabilidad, de la problemática moral en su conjunto). Tal coincidencia podría hacer esperar mejores perspectivas para un aséptico discurrir de la argumentación analítico-lingüística en estos dominios, completamente al margen de presuposiciones —y, muy concretamente, presuposiciones evaluativas— extrañas al desempeño de su cometido. Pero, como ha apuntado Alasdair MacIntyre, eso sólo sería posible al precio de acordar al vocabulario moral alguna suerte de inmutabilidad o intemporalidad que lo sustraiga de toda conexión con la vida social de que se nutre cualquier moralidad [35]. Por ejemplo, sería ilusorio creer que el funcionamiento lingüístico del vocablo *dikaiosynē* coincida lisa y llanamente con el funcionamiento lingüístico del vocablo «justicia»; y pensar que los griegos se limitaron a anticipar simples versiones aproximativas de nuestra actual idea de la justicia nos asemejaría a aquel traductor que —tras habérsele hecho ver la impropiedad de traducir *triērēs* por «buque de vapor»— respondía tranquilamente que, en efecto, las ideas de los griegos en materia de buques de vapor eran bastante peregrinas. Para decirlo con las propias palabras de MacIntyre: «La filosofía moral se escribe a menudo como si su historia sólo tuviera una importancia secundaria y accidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia. Algunos filósofos han llegado inclusive a expresarse como si los conceptos morales constituyeran... una determinada especie de conceptos que necesariamente poseyese idénticas características a través de la historia, de suerte que tendríamos —a la espera de investigación filosófica— un apartado del lenguaje al que poder llamar '*el* lenguaje de la moral' (con artículo de-

[35] A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, N. York, 1966 (hay trad. cast. de Roberto Juan Walton, Buenos Aires, 1970), cc. I y XVIII.

terminado y sustantivo singular)... (Pero) no es cierto que contemos primero con una simple historia de los conceptos morales y luego, aparte, con una historia de comentarios filosóficos de los conceptos en cuestión. Pues analizar un concepto filosóficamente equivale a menudo a contribuir a su transformación al sugerir que ese concepto necesita de revisión, o se halla desacreditado en alguna medida, o posee un cierto tipo de prestigio. La filosofía lo deja todo tal como está a excepción de los conceptos. Y puesto que hallarse en posesión de un concepto implica comportarse —o ser capaz de hacerlo— de determinadas maneras en determinadas circunstancias, la alteración de los conceptos —sea mediante la modificación de los existentes, sea mediante la consagración de otros nuevos o la demolición de los antiguos— entraña una alteración del comportamiento... (De ahí que una historia de la filosofía moral) no pueda por menos de pugnar con la opinión de aquellos filósofos recientes que han querido distinguir tajantemente entre la ética filosófica, en cuanto un comentario de segundo orden, y un discurso de primer orden que habría de formar parte de la conducción de la vida en que las propias expresiones morales encuentran su lugar [36].» Más aún, la misma pretendida asepsia moral de los filósofos analíticos pudiera responder en gran medida a un condicionamiento histórico. Por ejemplo, no pocos filósofos analíticos abordarían la cuestión de las opciones morales enfrentadas acerca de la licitud o ilicitud de la pena de muerte como si se tratase simplemente de un enfrentamiento de gustos o actitudes —como en el caso del emotivismo de un Stevenson— o, por lo menos, como una cuestión a solventar por medio de una decisión que le ponga sin más punto final, según han sostenido ulteriormente los prescriptivistas a lo Hare. Una afirmación como «La pena de muerte debiera ser suprimida» vendría, así, a reducirse a un imperativo acompañado de alguna interjección —como «¡No mate, eh!»—, o se limitaría a expresar las predisposiciones del que habla junto con una invitación a que su interlocutor las haga suyas —«Personalmente, la pena de muerte me desagrada. ¿Qué le parece si también Vd., se declara abolicionista?»—, o remitiría en todo caso a algún principio considerado indiscutible —«Tengo para mí que matar es malo. Sanseacabó. No se hable más». Y otro tanto sucedería, por descontado, con la afirmación contraria «La pena de muerte debiera ser mantenida en vigor». Como recuerda MacIntyre, la posición del filósofo analítico guarda algún parecido en este punto con la tesis kantiana del «sujeto moral como legislador», bien que un legislador metamorfoseado en

[36] *Ibid.*, pp. 1, 2-3.

un soberano arbitrario que legisla a capricho [37]. Ahora bien, es posible que —al proceder así— los filósofos analíticos no hayan hecho otra cosa que reproducir en términos filosóficos la situación en que se encuentran muchas sociedades contemporáneas, en las que el individualismo cobró auge sobre la base de una creciente desintegración del consenso en torno a las evaluaciones morales fundamentales. En una sociedad más integrada por lo que se refiere a esas evaluaciones es muy probable que las cosas se viesen de otro modo, sea para bien o para mal (lo que, naturalmente, también es evaluar). Esto es, la unanimidad moral a favor de la Ley del Talión vigente en sociedades de otras épocas —en las que el individuo disponía de menor margen para optar en discrepancia con la moralidad establecida— acaso nos parezca hoy repugnante, pero también cabría pensar que una de las tareas que aguardan hoy a la educación moral de nuestra sociedad consiste en dejar fuera de aquel margen de opción —sin excesivo deterioro del sacrosanto fuero de la individualidad— la posibilidad de que unos hombres dispongan de la vida de otros hombres. En uno y otro caso, la reforma moral habrá ido acompañada de una reforma paralela del vocabulario moral. Y, si dichos vocablos no resisten invulnerables el paso de la historia, es difícil imaginar que lo consigan los resultados del análisis filosófico de los mismos. Después de todo, y aunque eso se halle lejos de agotar la cuestión, los marxistas no han estado desasistidos de razón al considerar a la moral —y a la ética filosófica, incluida la analítica— como un fenómeno cultural susceptible de «crítica ideológica».

Nuestras últimas alusiones pueden ponernos en la pista de algún básico desacuerdo —ciertamente no el único ni acaso el más decisivo— entre el análisis filosófico y el marxismo, la tercera de las grandes corrientes de la filosofía contemporánea seleccionada por nosotros y sin duda la más difícil de abordar desde las coordenadas elegidas [38]. Para empezar, Marx no es un pensador de nuestro siglo —lo

[37] *Ibid.*, pág. 262.

[38] De las dificultades apuntadas puede dar, por ejemplo, idea el hecho —bastante significativo— de que no sea posible encontrar una historia del pensamiento filosófico contemporáneo de inspiración marxista comparable a las de Spiegelberg o Passmore, más arriba citadas, para la fenomenología o el análisis filosófico (pues, evidentemente, obras como el volumen VI de M. A. Dynnik y otros, eds., *Istorija Filosofii,* Moscú, 1957 y ss. —hay trad. cast. de José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez, México, 1966— no cumplen en manera alguna dicho cometido). Como, por otra parte, no es cosa de pensar en una incompatibilidad —ni de principio (cfr., por ejemplo, Lucien Goldmann, «Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie», en *Recherches dialectiques,* París, 1959, pp. 26-44;

que, en cualquier caso, no resta actualidad a su pensamiento— ni fue en su día tampoco un filósofo más o menos académico del tipo de Husserl o de Wittgenstein. Fue bastante más que un filósofo —un economista, un historiador, un teórico de la revolución— y el marxismo es, por ende, bastante más que una filosofía. Pero además, y en cuanto a ésta, la llamada *filosofía marxista* ofrece hoy cualquier cosa menos un cuadro homogéneo y monolítico, y su diversificación —pensemos, por ejemplo, en las distancias que separan a un Lukács y un Althusser, pasando por el marxismo soviético «ortodoxo» y las múltiples «heterodoxias» del marxismo oriental u occidental— no tiene nada que envidiar a la que pueda registrarse en el seno del movimiento analítico o el fenomenológico [39].

Más aún, nosotros ya hemos visto cómo estos últimos admiten de algún modo su vertebración en torno al pensamiento husserliano o wittgensteiniano, cuyas respectivas fases, etapas o inflexiones dejarían a salvo una cierta continuidad en los propósitos que las animan. Por lo que se refiere a Marx, en cambio, últimamente ha sido acentuada la discontinuidad entre el Marx «joven» y el «viejo» Marx y, por lo tanto, entre la filosofía marxista preferentemente inspirada en el primero y la preferentemente inspirada en el segundo [40]. Para decirlo en dos palabras, tal vez un tanto simplificatorias, la transición

hay trad. cast. de Eduardo Vázquez, Caracas, 1962) ni de hecho (en la literatura marxista no faltan espléndidas reconstrucciones de su pasado filosófico, como la de Mario Rossi, *La genesi del materialismo storico,* Roma, 1963; hay traducción cast. de Juan Antonio Méndez, Madrid, 1971)— entre marxismo e historia de la filosofía, habría que preguntarse qué razones permiten explicar esa laguna. La que, de acuerdo con el texto que sigue, haremos nuestra —hay o podría haber otras, menos piadosas que ésta algunas de ellas—, insiste en el carácter proteico de la obra de Marx y del marxismo, carácter que atestigua cualquier selección medianamente comprensiva de sus textos capitales (véase, por citar sólo una de las mejores, la de Iring Fetscher, ed., *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten,* 3 vols., Munich, 1965).

[39] Eso es, en cualquier caso, lo que parece desprenderse del intento de encontrar un denominador común a autores tan diversos como Korsch, Gramsci, Bloch, Lefèvbre, Kédrov, Goldmann, Marcuse, Della Volpe, Fung Yu-Lan, Garaudy, Schaff, Kosik, Cornforth, Kolakowski, Luporini, Petrovic, Negt, etc., donde el lector puede tomarse la libertad de sustituir esa enumeración caótica por otra más acorde con sus criterios y sus preferencias personales (procurando, si acaso, que la nueva lista retenga análoga eufonía).

[40] Me refiero, está claro, a la consabida interpretación de Althusser y su escuela, tal y como aquélla se halla expuesta en Louis Althusser, *Pour Marx,* París, 1965 (hay trad. cast. de Marta Harnecker, México, 1967), y L. Althusser-J. Rancière-P. Macherey-E. Balibar-R. Establet, *Lire le Capital,* 2 vols., París, 1966. Las reservas que en lo que sigue se insinúan frente a esta interpretación para nada prejuzgan, por lo demás, el más amplio —y asimismo más interesante— debate en torno a la revisión estructuralista del marxismo, del que son expresivas, por ejemplo, la polémica entre Maurice Godelier y Lucien

de la una a la otra pudiera describirse como un despliegue filogenético de la obra de Marx, que en su ontogénesis habría discurrido —o poco menos— desde la ideología hasta la ciencia.

La «lectura estructuralista» de la obra de Marx que auspicia semejantes conclusiones se basa en una concepción de la historiografía de la que quizás no sea justo separarla, pero en la que no nos podemos detener. Mas, si se nos permite dejar a un lado sus principios metódicos para atenernos a sus resultados en este caso concreto, habría que preguntarse si la maniquea escisión introducida entre un Marx primerizo o ideólogo y un Marx científico o maduro no hace violencia al efectivo curso del pensamiento marxiano. Pues entre su primera época y la de madurez parece haber «un Marx desconocido» que acaso represente «el eslabón perdido» capaz de anudarlas [41]. Dicho Marx incorporaría, por un lado, lo que de aprovechable había en sus escritos de juventud con vistas a su obra posterior, la cual, por otro lado, constituiría tan sólo una realización parcial de la teoría social de la historia y la política proyectada en ese período intermedio de su producción. Pero lo sorprendente, y lo más importante para nuestros efectos, es la conjugación que se da en él

Sève —cfr. L. Sève, «Méthode structurale et méthode dialectique», *La Pensée,* 135, 1967, pp. 63-93 (recogido en Varios, *Structuralisme et marxisme,* París, 1969; hay trad. cast. de Antonio G. Valiente, presentación de Eugenio Trías, Barcelona, 1969), y M. Godelier, «Logique dialectique et analyse des structures. Reponse a Lucien Sève», *La Pensée,* 149, 1970, pp. 222-55 (recogido en Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* París, 1973)— o las discusiones acerca de la aproximación del estructuralismo a la problemática de la historia —cfr. Pierre Vilar y otros, «Dialectique marxiste et pensée structurale», *Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes,* 76-81, 1968 (hay trad. cast. parcial de Jordi Marfá, Barcelona, 1972)—. (En castellano puede verse Adolfo Sánchez Vázquez, «Estructuralismo e historia», en Varios, *Estructuralismo y marxismo,* México, 1970, pp. 41-80).

[41] Se trata, como parece ser ya hoy del dominio público, del Karl Marx de los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (*Rohentwurf*). *1857-1858,* Berlín, 1953 (hay trad. cast. de Pedro Scarón, Miguel Murmis y José Aricó, 2 vols., Madrid, 1972, que incluye una útil presentación de los mismos, útil principalmente a los efectos de marcar las oportunas distancias respecto de la influyente —y confundente— versión francesa de R. Dangeville, París, 1967-68). Véanse sobre la importancia de esta obra de Marx —a mitad de camino entre los *Manuscritos económico-filosóficos* y *El Capital*— los trabajos de Martin Nicolaus, «The Unknown Marx», en C. Oglesby, ed., *The New Left Reader,* Nueva York, 1969 (hay trad. cast. de Fernando Santos Fontela, Barcelona, 1972), y David McLellan, «The Missing Link», *Encounter,* 35, 1970 (del mismo autor, *Marx Before Marxism,* N. York, 1970, especialmente cap. VIII; hay traducción cast. de Mercedes Figueras, Barcelona, 1972). (En castellano pueden verse Francesc Agües, «Acerca de los *Grundrisse*», *Teorema,* 7, 1972, pp. 81-96, y Gustavo Bueno, «Sobre el significado de los 'Grundrisse' en la interpretación del marxismo», *Sistema,* 2, 1973, pp. 15-39).

de motivos «ideológicos» y motivos «científicos» —por ejemplo, hegelianos y ricardianos— y hasta la facilidad con que coexisten ingredientes teóricos tan ampliamente diversos como la teoría de la alienación y la teoría del proceso de producción capitalista.

Alguien podría alegar tal vez, a este respecto, que la distinción entre elementos ideológicos y elementos científicos del marxismo no es asunto de biografía intelectual sino más bien de epistemología. Después de todo, si Marx hubiera confeccionado su obra juvenil en los años cuarenta de nuestro propio siglo y no en los del pasado, quién sabe si no se habría dejado seducir por la jerga heideggeriana en lugar de la hegeliana, identificando la instauración del socialismo con la Epifanía del Ser u otro acontecimiento de esa índole. Pero dicha fraseología, en cualquier caso, no pasaría de constituir un accidente ni daría por lo tanto pie ninguno a confundir aquella alucinante escatología con los pormenores algo más técnicos de la teoría del derrumbe.

Mas, soslayando entonces los aspectos biográficos de la cuestión y concentrándonos en los epistemológicos, ¿de qué criterios acostumbra a servirse la hermeneútica al uso a los efectos de separar el grano de la paja, lo esencial de lo accidental, la ciencia de la ideología en la obra de Marx? Tomemos como ejemplo el caso ya citado de la teoría de la alienación, frecuentemente reputada —*intra et extra muros*— de «mito ideológico» y objeto por tal causa de viva controversia [42]. ¿Por qué dicha reputación? Se podría aducir, en primer término, que la teoría de la alienación ha sido objeto de un uso mixtificador por parte de humanismos más o menos melifluos y delusorios, que enmascaraban de ese modo su impotencia o su falta de voluntad en el empeño de transformar la sociedad. Así ha ocurrido muchas veces, en efecto, aunque tampoco deja de ser cierto que las «nuevas izquierdas» se han servido profusamente de ella —con mejor o peor fortuna, lo que es ya otro cantar— para propósitos abiertamente revolucionarios. Pero los usos ideológicos que quepa hacer de una teoría no determinan por sí solos su condición de ideología, pues las teorías científicas —pensemos, por ejemplo, en la abundante literatura cuasi mística que en su día desencadenara nada menos que

[42] En el menosprecio de la teoría marxista de la alienación —o, por lo menos, en su desconsideración por lo que atañe al pensamiento del Marx maduro— se dan cita, en efecto, desde los althusserianos a Lewis S. Feuer, «What Is Alienation? The Career of a Concept», en *New Politics*, vol. I, n. 3, 1962 (recogido en el libro del autor *Marx and the Intellectuals. A Set of Post-Ideological Essays*, N. York, 1969, pp. 70-99), pasando por Sidney Hook, *Marx and the Marxists. The Ambiguous Legacy*, N. York, 1955, cc. I-II (hay traducción cast. de Gregorio Aráoz, Buenos Aires, 1965).

la teoría cuántica— son con harta frecuencia víctimas de extrapolaciones ideológicas sin por eso dejar de ser científicas de suyo. Como quiera que sea, podría, en segundo término, aducirse que el concepto de alienación no es científicamente relevante en la medida en que el propio fenómeno de la alienación dista de ser empíricamente constatable: si decimos que la conversión del producto de su trabajo en mercancía aliena al trabajador, todo lo que podremos constatar por medio de la observación es la producción de una cosa por parte de unos hombres, seguida de su ulterior venta en el mercado por parte de otros hombres que abonaron a los primeros un salario; la «alienación» no es algo dado a nuestra observación, sino a lo sumo el resultado de una interpretación de aquella situación, interpretación que tal vez cupiera ahorrarnos a la hora de explicarla en términos científicos. Este craso empirismo, sin embargo, tiene poco que ver con los refinamientos de la teoría contemporánea de la ciencia, que ha llamado con insistencia la atención sobre el carácter interpretativo de toda experiencia. Es decir, no se trata tan sólo de recordar la trascendencia científica de los llamados «conceptos teóricos» o no-observacionales —de los que han de echar mano, por ejemplo, el físico o el psicólogo que pretendan explicarnos la constitución de los objetos materiales en términos de partículas subatómicas o los acontecimientos mentales en términos de procesos conscientes—, sino de hacer ver que hasta las mismas observaciones más elementales —como cuando el hombre antiguo aseguraba que el sol «sale» por Oriente y «se pone» por Occidente— se hallan cargadas de teoría y consisten, por consiguiente, en interpretaciones. Mas todavía cabría aducir, en tercer término, que dichas interpretaciones no acostumbran a presentar la indudable connotación evaluativa —y hasta moralizante— que comporta la caracterización, entreverada de denuncia, de una determinada situación social como un caso de alienación. En nuestros días, no obstante, los teóricos de las ciencias sociales ya no se muestran persuadidos de la invariable posibilidad —ni tan siquiera de la invariable obligatoriedad— de aproximarse al viejo ideal de la neutralidad evaluativa. La mayor o menor aproximación a ese ideal dependerá en muy buena parte de los recursos con que cuenten las teorías científicas en cuestión y de los objetivos que estas últimas persigan, recursos y objetivos que podrían diferir notablemente —supongamos— en los respectivos dominios de la sociología demográfica que estudia cuantitativamente los fenómenos de población de una zona del globo o la «sociología de la sociología» que inevitablemente invoca alguna toma de partido del investigador respecto de su profesión. En resumidas cuentas, pues, habría no poco que decir sobre la epistemología de la teoría de la alienación antes de decretar su expulsión

del reino de la ciencia para sepultarla en las tinieblas de la ideología [43]. Y, mientras el epistemólogo de turno no se decida a entrar en tales precisiones, sería precipitado concluir nada sobre la proporción en que el marxismo se deja repartir entre una y otra. Como no sea la conclusión de que, en cualquier caso, parece preferible entenderlo como una ideología del siglo veinte que no como una ciencia decimonónica.

Para nuestra fortuna, esta última disyuntiva no reviste perfiles tan dramáticos cuando de lo que se habla es del marxismo «como filosofía» más bien que como ciencia e/o ideología. Una filosofía pudiera resultar más o menos científicamente inspirada o más o menos ideológicamente propensa, pero sería probablemente vano pretender convertirla en una ciencia «estricta», sin que por ello haya tampoco necesidad de reducirla a «mera» ideología. Como la historia de las ideas nos enseña, la palabra «ideología» admite un vasto repertorio de acepciones que discurren desde la de los «ideólogos» franceses dieciochescos a la de los teóricos contemporáneos del «fin de las ideologías», a mitad de camino entre las cuales habría de situarse la de la propia concepción marxista de la ideología. Dentro de esta última se ha dejado entender más de una vez que el marxismo no tendría reparos que oponer a la ecuación entre filosofía e ideología —en el sentido de una visión deformadora de la realidad, condicionada por la inserción social de los filósofos en esa realidad—, de suerte que la única tarea filosóficamente respetable en adelante sería la que apuntase a la superación de la filosofía mediante la desvelación de su carácter ideológico [44]. Mas si el marxismo no es un criptopositivismo y cabe de hecho hablar de una «filosofía marxista», se le podría aplicar entonces la célebre advertencia de que la crítica ideológica es como un autobús del que los críticos no pueden apearse a discreción una vez puesto en marcha. Y, bien mirado, acaso no haga falta el apeamiento, habida cuenta de que la habituación a la «crítica ideológica» constituye el medio más eficaz para asegurarnos de que una ideología sea una «ideología crítica». Pero, por lo que a

[43] Cfr. sobre este punto Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, Nueva York, 1968, pp. 42 y ss., e István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, 1970. (En castellano puede verse Varios, *Alienación e ideología*, Madrid, 1973).

[44] En *La ideología alemana* abundan, en efecto, los pasajes en los que se describe la progresiva eliminación de la filosofía como una consecuencia inevitable del avance del conocimiento. Para una interpretación que acentúa —y sin duda exagera— la influencia a este respecto del positivismo francés en la filosofía de Marx y Engels, véase Z. A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism. A Philosophical and Sociological Analysis*, Nueva York, 1967, especialmente cap. IV.

la filosofía marxista se refiere, quizás lo mejor fuera proceder a caracterizarla por su método, tal y como se hizo en su momento con la fenomenología y el análisis filosófico.

Ese método —al que ordinariamente se conoce bajo el nombre de «método dialéctico»— podría considerarse una generalización de los principios metodológicos que presiden la aproximación marxista al estudio de los fenómenos sociales, a su vez conocida de ordinario bajo la denominación de «materialismo histórico». El más fundamental de esos principios —o, por lo menos, el único que aquí nos interesa— se traduce en la invitación, o más exactamente la exigencia, de abordar el fenómeno estudiado como una «totalidad concreta», esto es, como un nódulo de legislaciones científicas diversas cuya consideración no se agota, sin embargo, en la suma de generalidades que dichas leyes puedan arrojar. Si se tratase, por ejemplo, de estudiar una crisis económica, cabría sin duda hacerlo así desde la abstracta perspectiva de tal o cual modelo macroeconómico —neoclásico, keynesiano o postkeynesiano—, ninguno de los cuales aspiraría por principio a recoger en toda su complejidad la realidad histórica concreta de una depresión fechada el año 1929 o el 2001. Para hacernos cargo de dicha realidad habría asimismo que atender a las peculiaridades del contexto social total en que se desenvuelve o se halla inserta —el estado de sus fuerzas y relaciones productivas, su organización administrativa y sus instituciones y hasta las creencias colectivas de los distintos grupos que integran la sociedad en ese instante, así como en los precedentes y subsiguientes—, todo lo cual abriría paso a su concreción en un «sistema» de alguna manera irreductible a sus múltiples elementos y susceptible, por lo tanto, de una consideración específica en cuanto tal. No hay que pensar, por lo demás, que semejante consideración tenga que ser por ello ajena a la ciencia: como alguna vez se ha sugerido, la moderna teoría de los sistemas podría arrojar alguna luz sobre este punto y, en última instancia, contribuir a legitimar siquiera algunas de las pretensiones científicas del materialismo histórico. Pero lo que nos interesa aquí, repito, no es lo que haya de ciencia en el marxismo, sino lo que en él haya de filosofía.

Y también desde esta perspectiva podría decirse que el marxismo consiste en un intento de salir por los fueros de la totalidad. El llamado «materialismo dialéctico» ha podido, así, ser presentado como una concepción del mundo que por una parte pretende articular los conocimientos ofrecidos por el conjunto de las ciencias especiales, mientras por otra trata de fundamentar en aquéllos la orientación de nuestra acción. Por lo que hace al primer punto, el marxista tendría dos caminos para lograr esa articulación: sería un mal camino —dis-

tinguido, no obstante, por la predilección de los marxismos oficiales— el de tratar de acomodar los resultados de la ciencia a un esquema dogmático pergeñado de antemano en el vacío, pero para un marxismo no dogmático estaría siempre abierto el camino —arduo de transitar, pero bastante menos objetable— de elaborar aquel esquema con posterioridad a los informes de las ciencias positivas y considerarlo, por tanto, permanentemente sujeto a revisión. Ahora bien, Marx ya dijo que lo que importaba no era tanto interpretar el mundo cuanto actuar para cambiarlo. Naturalmente, la ciencia por sí sola nunca podría movernos a la acción más que si previamente hemos resuelto procurar dicho cambio, resolución que es obviamente una resolución moral. Pero si la resolución de cambiar el mundo no ha de ser arbitraria por su parte, el problema estriba en cómo conectar tales imperativos morales con el resto de la cosmovisión. Como nosotros ya sabemos, Kant no dudó en conceder la incomunicación entre el mundo de la ciencia y el de la acción moral, pero la posibilidad de que este último revierta sobre aquél y lo transforme obliga a reconsiderar la posibilidad de que el primero incida de algún modo en el segundo y hasta quizás la posibilidad de que, en definitiva, no haya más que un solo mundo. Este replanteamiento de un problema que, a partir de Kant, se había venido dando por zanjado para un amplio sector de la filosofía contemporánea no ha sido obra exclusiva del marxismo. Pero el marxismo, en cualquier caso, lo ha erigido en caballo de batalla de su «filosofía de la praxis», que —tras algún elipse momentáneo— continúa siendo una de las facetas más sugestivas del marxismo desde que Gramsci tuvo el acierto de bautizarlo así.

La atención que el marxismo ha prestado a nuestra cuestión parece, por lo menos, bastante más prometedora que la prestada por cualquiera de las restantes direcciones filosóficas a las que hemos pasado antes revista. En líneas generales, y salvo escasas excepciones, los filósofos analíticos han despachado la cuestión sumariamente con la observación —correcta, pero acaso insuficiente— de que la brecha existente entre un «es» y un «debe», entre un juicio de hecho y una norma, es insalvable por recurso a los medios de que la lógica deductiva dispone habitualmente. Y, dentro de una línea fenomenológica, los existencialistas como Sartre —siquiera sea con anterioridad a su aproximación al marxismo— han solido llegar por otras vías a idéntica conclusión, dando sin más por aceptado que ninguna consideración de tipo fáctico —como la relativa a la estructuración económica de la sociedad— podría sin «mala fe» ser adoptada como base para una programación de nuestros actos. En el contexto del marxismo, por el contrario, cabe apreciar al menos una

cierta tensión entre la instancia de los hechos y la de la moral, de la que es expresiva, por ejemplo, la frecuente contraposición —ya mencionada por nosotros— entre una interpretación «ciencista» y una interpretación «humanista» del propio marxismo [45]. Ni siquiera está descartado que, a veces, un mismo autor proclame que en el marxismo no hay el menor asomo de una intención moral y salude en él luego al fundamento de una nueva moral. Y lo cierto es que, aun si con una amplia diversidad de matices (y de objetivos), los filósofos marxistas —desde el marxismo más academicista al más radical de los neomarxismos— han venido ocupándose de ética. Por lo que a Marx respecta, sin embargo, sería probablemente erróneo acentuar una interpretación moralista de su pensamiento que lo convierta punto menos que en un profeta bíblico. Un programa de acción —por ejemplo, un programa político— pudiera responder alguna que otra vez a una inspiración profética, y las escrituras hebreas distinguían ya entre *roeh* —o simples «previsores» del futuro— y *nabi* —o «profetas» propiamente dichos, que buscaban modificar ese futuro por medio de sus profecías—. Pero lo que se tiende hoy a pensar es que la propia distinción entre previsión y profecía en sentido fuerte, entre pronósticos científicos y programas políticos —así como la distinción, que le subyace, entre el «es» y el «debe» o entre hechos y valores— es, en rigor, un tanto extraña al pensamiento marxista, precisamente interesado en mantener a toda costa la unidad de teoría y práctica [46]. Como puede pensarse, esta última tesis no sólo tiene relevancia desde un punto de vista ético, sino envuelve asimismo indiscutibles implicaciones epistemológicas. Pues, en orden a hacerla valer, no sólo habría que renunciar a una moralidad allende el mundo fáctico que la ciencia se encarga de estudiar, sino a la misma idea de que la ciencia únicamente se interesa por un mundo de hechos desnudo de valoraciones morales. Para vol-

[45] Véase sobre el particular Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism,* Londres, 1962, pp. 2-3 (hay trad. cast. de Estela Arias y Andrés Pirk, Buenos Aires, 1973), y *Marxism and Ethics,* Londres, 1969, pp. 31 y ss.

[46] La interpretación cuasi religiosa (o pseudorreligiosa) del pensamiento de Marx —en este caso, consecuencia sorprendentemente desgraciada de la insistencia en la fundamental continuidad de su obra— alcanza uno de sus puntos culminantes en las obras de Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx,* Cambridge, 1965, y *The Marxian Revolutionary Idea,* Nueva York, 1969. No es preciso insistir, tras de lo dicho, en que aquella tesis continuista no necesita comportar tales implicaciones, pero sí favorece, en cambio, la defensa de la continuidad de teoría y práctica en el marxismo. Cfr. sobre este y otros puntos relacionados con nuestro tratamiento de la cuestión el libro de Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx,* Notre Dame, 1967.

ver a nuestro ejemplo de la alienación, hace un momento vimos que su condición de «hecho» no era del todo independiente de una valoración que bien podría considerarse una valoración «moral». Ahora habría que añadir que la transformación de la realidad social que hace posible la alienación tampoco se halla presidida por un ideal moral de lo que el hombre abstractamente «deba» ser, sino por una consideración histórica de lo que en concreto «puede» llegar a ser partiendo de lo que es en el presente. La actualización de semejantes potencialidades sería, en definitiva, el cometido de la praxis revolucionaria.

Con esto no se ha dicho todavía que Marx, o un cierto tipo de marxismo, haya logrado atar todos los cabos de la cuestión que nos ocupa. El apuntalamiento de la tesis de la unidad de teoría y práctica exige un serio esfuerzo en los dominios de la filosofía de la ciencia y la filosofía moral, esfuerzo que actualmente regatean muchos marxistas sumergidos en tediosas disquisiciones sobre la cronología de las obras del maestro. Mas, cualquiera que pueda ser la última palabra a ese respecto, lo que no parece posible desde Marx es continuar descoyuntando por más tiempo la aproximación filosófica a aquellos dos aspectos decisivos de la actividad humana.

IV

Sería quizás interesante proseguir la confrontación entre el análisis filosófico, por una parte, y la fenomenología y el marxismo por la otra. Pero ése no es el tema del presente trabajo. Y ni siquiera hay que excluir la posibilidad de que aquella confrontación se empantanase sobrepasado un cierto límite, a partir del que no cupiera ya extraer grandes provechos de la misma. Tras de horas de discusión infatigable, el marxista continuaría probablemente echando en falta demasiadas cosas que la filosofía analítica deja sin duda fuera, en tanto que el fenomenólogo desdeñaría a buen seguro como improcedente la prosaica lexicalización a la que en su opinión somete las que trata. En lugar, pues, de proseguir en dicha línea —pero utilizando aquel contraste como telón de fondo—, vamos a detenernos a continuación en lo que los filósofos analíticos tendrían que decir sobre sí mismos (o en lo que, por lo menos, dicen algunos de ellos a lo largo de los textos que integran este libro).

Para ello vamos a retomar una cuestión que, aun si aludida sobre

la marcha un par de veces, hemos venido posponiendo hasta este momento. Como recordaremos, en nuestro primer apartado preguntábamos hasta qué punto podría el filósofo analítico pasarse «sin dar nada por supuesto», esto es, sin echar mano de ningún género de presuposiciones sustantivas sobre lo que sea o deje de ser el mundo, sobre cómo podamos conocerlo o evaluarlo y, en última instancia, sobre el papel que la filosofía esté llamada o no a desempeñar en la compleja red de relaciones entre el hombre y ese mundo. En nuestro tercer apartado adelantamos inclusive alguna que otra consideración que nos hacía dudar de la posibilidad de responder afirmativamente a una pregunta semejante, lo que, en cualquier caso, obligaría a reconsiderar la contraposición usual entre «filosofía analítica» y «filosofía especulativa», sea que por esta última se entienda —más o menos prosopopéyicamente— «metafísica», sea que se dé en llamarla —más o menos minimizadoramente— «ideología» [47]. Los trabajos de Russell y de Moore que inauguran nuestra antología no tienen, por ejemplo, ningún reparo que oponer a la posibilidad de una cierta «filosofía especulativa», y eso es lo que volvemos a encontrarnos en los trabajos finales de Sellars y de Smart. En líneas generales, la palabra «ideología» brillará por su ausencia en todos ellos, sin que ni tan siquiera haya hecho falta esquivarla de intento. Pero sí se hará en cambio, con frecuencia, un uso nada peyorativo de la palabra «metafísica»: Russell la emplea en su trabajo —y otro tanto hace Smart en el suyo— para referirse a la indagación de «lo que hay», a veces contradistinguida de una filosofía puramente «analítica» por medio de los calificativos de filosofía «sinóptica» o «sintética».

El recordatorio de las precedentes distinciones llegó a convertirse en un lugar común entre los que podríamos llamar «compañeros críticos de viaje» u «opositores leales y amistosos» de la filosofía analítica a lo largo de su historia, esto es, pensadores que —no obstante hallarse convencidos de la necesidad de una labor analítica preliminar de «clarificación»— han insistido, sin embargo, en que «la claridad no es suficiente». En un influyente ensayo de los años veinte, C. D.

[47] De cuanto se ha expuesto en anteriores apartados se desprende que la ecuación entre «metafísica» e «ideología» no tendría necesariamente que revestir —y no reviste para nosotros— el carácter peyorativo y degradante que acostumbran a conferirle tanto adversarios como defensores de la metafísica. Para un ejemplo de los primeros —de corte, por lo demás, nada marxista, sino más bien positivista—, véase el libro de Ernst Topitsch *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Viena, 1958 (asimismo, algunos de los ensayos del autor recogidos en *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuvied, 1961). Como ejemplo de los segundos, y en contraposición directa al punto de vista de Topitsch, puede verse el libro de José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, 1969, Introducción, páginas 13-37.

Broad invitaba a compaginar dos modos de hacer filosofía, uno a cuyo cargo corra la tarea de «analizar y definir los conceptos que utilizamos en nuestra vida cotidiana y en las ciencias especiales» y otro que —por la vía de una sinopsis o una síntesis de esos mundos conceptuales— nos permita «obtener algunas conclusiones generales acerca de la naturaleza del universo, así como de nuestra posición y perspectivas dentro de él» [48]. Veinte años más tarde, en los cuarenta, H. H. Price insistía en advertir que «aunque creía que el esclarecimiento forma parte del cometido del filósofo —más aún, una parte indispensable, que hay que autorizarle a desarrollar mediante cualesquiera métodos, verbalísticos o de otra índole, que juzgue oportunos—, no estaba, sin embargo, persuadido de que con ello se agotase su tarea», sugiriendo la posibilidad de que «quienes nos avisan de que el esclarecimiento no basta quizás estén diciéndonos realmente que el intento de abolir la metafísica especulativa ha constituido un fundamental error y hasta una especie de suicidio intelectual» [49]. Y todavía en los sesenta, al cabo de otros veinte años, W. H. Walsh tornaba a remachar estas observaciones llegando a proclamar que la mismísima contraposición entre análisis y especulación había sido exagerada: «Alguien podrá, si lo desea, ocuparse de problemas de análisis sin batir los tambores de la metafísica o, por lo menos, sin hacerlo con demasiado estrépito; pero no hay una línea clara que separe ambas actividades, ya que los metafísicos pueden verse obligados a practicar algún tipo de análisis mientras los analistas pueden verse obligados a asumir sin confesarlo sobreentendidos metafísicos [50].» La periodicidad de estas reiteraciones indica cuando menos que —aun si no han faltado filósofos analíticos conscientes de nuestra distinción (a los ejemplos ya citados cabría añadir otros cuantos dentro de este volumen)— entre los cultivadores del análisis filosófico se ha podido asimismo registrar una tendencia irreprimible a pasarla por alto u olvidar sus implicaciones.

Y, sin embargo, la misma distinción —o, si lo preferimos, una distinción previa y más fundamental— vendría a replantearse *en el propio ejercicio del análisis filosófico*. En lo que sigue, en efecto, trataré de hacer ver cómo este último podría ser practicado de dos maneras diferentes a las que, para entendernos, denominaremos respec-

[48] C. D. Broad, «Critical and Speculative Philosophy», en J. H. Muirhead, ed., *Contemporary British Philosophy,* First Series, Londres, 1924, pp. 77-100 (asimismo, *Scientific Thought,* Londres, 1923, Introducción; hay trad. cast. de R. J. Pérez y C. L. Landa, Madrid, 1963).

[49] H. H. Price, «Clarity is not Enough», *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supp. Vol. XIX, 1945 (recogido en H. D. Lewis, ed., *Clarity is not Enough,* Londres, 1963, pp. 15-41).

[50] W. H. Walsh, *Metaphysics,* Londres, 1963, pp. 189 y ss.

pectivamente *análisis parafrástico* o «clarificador» y *análisis sustantivo,* caracterizado, a saber, por su inequívoco alcance «ontológico» [51]. Esta última adjetivación parece preferible a —y es probable que sea anterior y más básica que— cualquiera de las otras adjetivaciones alternativas sugeridas, pues evidentemente no resulta muy apropiado hablar de «análisis sinóptico» o «análisis sintético», mientras que el calificativo «metafísico» pudiera —como de costumbre— hacer pensar innecesariamente en la metafísica trascendente. *Ontología,* por lo demás, es la denominación que desde Quine acostumbramos a asignar a la consideración sistemática de «lo que en una forma dada de discurso decimos que hay» [52]. Y quizás no sería excesivo ver en ella la moderna versión —o, más exactamente, su analogado analítico-lingüístico— de la *filosofía primera* aristotélica, esto es, del estudio del «ser» en el sentido de «lo que es, existe o hay».

En cuanto a nuestros dos tipos de práctica analítica, comenzaremos por ilustrar su distinción valiéndonos de un sencillo ejemplo. Cuando alguien nos pregunta qué queremos decir con una cierta expresión, solemos responderle aduciendo una nueva expresión que de algún modo proporcione una aclaración del significado de la expresión originaria. O, con otras palabras, solemos responderle «analizando» la primera expresión por medio de la segunda. La manera más simple de lograrlo —escasamente interesante para nuestros efectos, puesto que los filósofos no son exactamente confeccionadores de diccionarios— consistiría en ofrecer una definición explícita de la expresión a analizar, esto es, en sustituir esa expresión por otra estrictamente

[51] Sobre este punto pueden verse mis trabajos «Ontología y análisis», *Man and World,* vol. I, n. 2, 1968, pp. 208-40 (una versión abreviada en «Cuestiones 'internas' y 'externas' en el problema del significado», *Lenguaje y filosofía,* IX Semana Española de Filosofía, Madrid, 1969, pp. 307-22); «Tres fronteras de la ciencia», en *Ensayos de Filosofía de la Ciencia en torno a la obra de Sir Karl R. Popper,* Simposio de Burgos, Madrid, 1970, pp. 161-201; «Análisis o especulación: un falso dilema», cap. VIII de *Ensayos filosóficos. I. Adversus positivistas,* Madrid, en prensa. Aun si bajo otra terminología, partiendo de distintos presupuestos y al servicio de objetivos asimismo diferentes, la distinción entre «análisis parafrástico» y «análisis sustantivo» ha gozado de largo reconocimiento en el seno de la teoría contemporánea del análisis, desde la distinción ya clásica entre *same-level analysis* y *new-level analysis* hasta la más reciente de Körner entre *exhibition-analysis* y *replacement-analysis* (presentada, entre otros lugares, en «Some Types of Philosophical Thinking», *British Philosophy in the Mid-Century,* ed. C. A. Mace, Londres-Nueva York, 1957; «Broad on Philosophical Method», *The Philosophy of C. D. Broad,* ed. P. A. Schilpp, Nueva York, 1959; «Description, Analysis, and Metaphysics», *The Nature of Philosophical Inquiriy,* ed. J. Bobik, Notre Dame, 1970).

[52] W. V. O. Quine, «On What There Is», en *From a Logical Point of View,* Cambridge, Mass., 1953, pp. 1-19 (hay trad. cast. de Manuel Sacristán, Barcelona, 1962).

sinónima de ella, como cuando sustituimos, por ejemplo, «soltero» por «no-casado». Cuando tal sinonimia no concurra, tendremos que servirnos de un género de análisis algo más complicado al que con propiedad cabría ya dar el nombre de «paráfrasis». Es lo que ocurriría si, por ejemplo, tratásemos de analizar una expresión como «la familia media española», donde —a falta de una definición explícita— podríamos acudir a una definición contextual, esto es, al análisis de una expresión compleja en que aquélla intervenga —sea el enunciado «La familia media española tiene 3,7 hijos»— mediante otra expresión de la que hayamos logrado hacerla desaparecer —sea el enunciado «El número de hijos de las familias españolas partido por el número de estas últimas arroja 3,7»—. Un «análisis parafrástico» como éste resulta perfectamente normal para cualquier funcionario de un Instituto de Estadística, quien difícilmente comprendería que algún filósofo tratase de sacarle mayor punta. Pero si a algún filósofo le hubiese conturbado la existencia de esa extraña familia cuyo recuento de hijos obligaba a recurrir a cifras decimales, su turbación acaso experimente cierto alivio ante la posibilidad de conceder a aquel análisis un alcance ontológico, convirtiéndolo así en un «análisis sustantivo»: dicho en términos ontológicos, existen la familia Pérez, Rodríguez o González, pero no la familia media española. Semejante particularidad ha alentado a no pocos autores a bautizar a dicho análisis como «análisis reduccionista», donde analizar una expresión vendría a ser ahora «reducirla» a una nueva cuyo significado recorte decisivamente el de la primitiva. Enseguida veremos, sin embargo, que esa intención reduccionista no necesita acompañar invariablemente al ejercicio del análisis sustantivo, y de ahí que parezca preferible limitarnos a caracterizarlo —tal y como hemos hecho— por su alcance ontológico. Pero, por lo demás, lo único que de momento interesaba resaltar es que tanto un análisis como otro —parafrástico o sustantivo— constituyen análisis lingüísticos, cualesquiera que sean las diferencias que sus respectivos alcances extralingüísticos puedan ulteriormente introducir a los efectos de distinguir a uno de otro.

Los anteriores ejemplos —lo reconozco— son un tanto decepcionantes desde un punto de vista filosófico, pues no creo que abunden los filósofos a quienes la existencia o inexistencia de la familia media española logre quitar el sueño. Pero la distinción entre análisis parafrástico y sustantivo podría venir a cuento de problemas filosóficos de más envergadura, como —para citar un nuevo ejemplo— sería el caso del llamado «problema de la mente y el cuerpo» [53]. Una actitud muy

[53] En lo que sigue se tiene muy en cuenta el tratamiento de la cuestión en James W. Cornman, *Metaphysics, Reference and Language*, New Haven-

extendida ante dicho problema es la que se conoce bajo el nombre de «conductismo analítico», por el que se podría entender la tesis de que los enunciados psicológicos no se refieren —por más que pueda parecerlo— a objetos, estados o procesos mentales, sino que —una vez analíticamente reformulados— resultan referirse a objetos, estados o procesos corporales. Dicha tesis antimentalista —y, por ende, fisicalista— no debe confundirse ni con el «conductismo metodológico» de los teóricos conductistas de la psicología ni tampoco con el «materialismo metafísico» clásico. Una psicología conductista podría ser, en efecto, compatible con un dualismo de la mente y el cuerpo, pues lo único que hace es constreñir el objeto material de la psicología a la conducta humana corporal, pero no necesita en cambio decretar la inexistencia de los fenómenos mentales. En cuanto a la adhesión del conductismo analítico a un monismo materialista, ésta no se produciría sin añadir un refinamiento semántico notable a las más crudas formulaciones del materialismo clásico, refinamiento que —lejos de obligarle a afirmar que todos los fenómenos mentales son en definitiva materiales— le permita bastarse con decir que los fenómenos que llamamos mentales son «idénticos» a los fenómenos que llamamos materiales, esto es, que las expresiones psicológicas y las expresiones fisiológicas se refieren a «lo mismo». La tesis precedente —usualmente conocida como «teoría de la identidad» o «del doble lenguaje»— constituye, sin duda, la más refinada de entre las posibles versiones del conductismo analítico ampliamente entendido [54]. Y en opinión de sus sustentadores —de ahí la denominación de «teoría del doble lenguaje»—, el conductismo analítico permitiría hacer justicia por igual al lenguaje de la psicología (como cuando decimos «Pienso, siento, deseo tal y tal cosa») y al de la fisiología (como cuando decimos «Me comporto de tal y tal manera»), puesto que —aun cuando considere-

Londres, 1966, especialmente pp. 1-80, y James W. Cornman-Keith Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction,* N. York-Londres, 1968, pp. 200-75.

[54] Aunque Cornman, *op. cit.*, distingue expresamente entre la «teoría de la identidad» o «del doble lenguaje» y el «conductismo analítico» en sentido estricto, para nuestros efectos podremos identificarlos sin mayores inconvenientes, siquiera sea bajo la forma en la que la primera se dejaría representar por Herbert Feigl en una bien conocida serie de trabajos que discurren desde «The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism», en H. Feigl-M. Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science,* Nueva York, 1953, pp. 612-26, a «The 'Mental' and the 'Physical'», en H. Feigl-M. Scriven-G. Maxwell, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. II. Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem, Minneapolis,* 1958, y «Mind-Body, *Not* a Pseudoproblem», en S. Hook, ed., *Dimensions of Mind,* Londres, 1960, pp. 33-44. Para ulteriores desarrollos de la teoría de la identidad y su discusión, véase J. O'Connor, ed., *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity,* N. York, 1969.

mos al primer enunciado como «reducible» al segundo (así se desprende de la identidad de su referencia, que no es otra que la conducta humana corporal)— nuestros dos enunciados expresan, sin embargo, algo distinto, esto es, les corresponde diferente sentido (donde «sentido» y «referencia» habrían de entenderse en la acepción fregeana clásica de ambos términos). En apariencia, pues, la teoría del doble lenguaje dejaría lugar en el ámbito de la ciencia —y es de esperar que en los presupuestos de las Universidades— tanto para la «ciencia de la mente» cuanto para las «ciencias de la conducta»; aunque, mirada más de cerca, su tolerancia con la idea de la mente tal vez resulte sumamente limitada, puesto que cabe sospechar que sólo concediese categoría de numerarios a los psicólogos conductistas, relegando a los mentalistas —junto con los turiferarios de la más rancia *psychologia rationalis*— a la categoría de auxiliares de las cátedras de Metafísica. Ahora bien, el análisis reduccionista no es —como antes advertimos— la única variedad incluible dentro del análisis sustantivo. En orden a verlo así, y para continuar con nuestro ejemplo, podríamos preguntarnos qué legitimación de sus análisis le sería dado ofrecer al conductista analítico. En líneas generales, lo más probable es que sus armas se dejen compendiar bajo una u otra versión del conocido principio de economía de las entidades, según el cual toda reducción en el número de entidades a que el significado de un enunciado nos remite es, en principio, saludable. Pero es dudoso que esa escueta panoplia pueda considerarse suficiente para alcanzar aquel propósito. La utilidad del principio de economía en el lenguaje de la ciencia es aleatoria: habría que ver en cada caso qué es lo que opinan los psicólogos del rebanamiento del vocabulario del que acostumbran a servirse para hablar de la mente (y se pudiera dar el caso de lenguajes —el caso del lenguaje ordinario en boca del creyente religioso en la inmortalidad del alma— en que ni tan siquiera tenga sentido pensar en invocarlo). ¿Cómo justificar en dicho caso su invocación por parte del filósofo? Si alguien me dice que, en lugar de la Navaja de Occam, lo que necesitamos es un Multiplicador de Entidades (el Multiplicador, pongamos por caso, de Duns Scoto o algún otro aún más prolífero), no sabría con sinceridad qué responderle y dudo mucho que el conductista analítico tuviera por su parte una respuesta contundente. Lo que éste pretendía, por otra parte, era una vez más hacerse cargo de un problema filosófico tradicional y presentarlo —y, si llegara el caso, resolverlo— *in modern dress*. Pero, en este sentido, las armas con que cuenta para ello son, en rigor, armas de doble filo. Si el análisis reduccionista de los enunciados relativos a la mente hubiera tenido éxito, quizás tendríamos ahí una prueba en favor del materialismo y el monismo conductistas. Mas si fracasa,

¿no tendríamos entonces una contraprueba de estos últimos y hasta una prueba en favor del dualismo y el mentalismo? Alguien podría sentirse tentado de concederlo así a partir de las objeciones que algunos filósofos analíticos de la mente [55] han opuesto a los análisis reduccionistas de ciertos enunciados, como los llamados «enunciados de creencias», esto es, enunciados del tipo de «Fulano cree que...». Dos de las variantes más usuales de esos análisis son las que llamaríamos el análisis en términos de «la respuesta específica» y el análisis en términos de «la conducta apropiada». En la primera de ellas, un enunciado como «Fulano cree que hay fuego en su proximidad» se habría de analizar mediante el enunciado «Fulano se comporta como acostumbra a hacerlo cuando, y sólo cuando, hay fuego en su proximidad». Ahora bien, este análisis es objetable, puesto que implica que Fulano únicamente cree que hay fuego en su proximidad cuando lo hay en realidad; pero todos nosotros creemos con frecuencia cosas falsas. Del segundo análisis tendríamos una muestra en la traducción del enunciado «Fulano cree que hay fuego en su proximidad» mediante el enunciado «En determinadas circunstancias, Fulano se comporta como sería oportuno hacerlo si hubiese fuego en su proximidad». Ahora bien, el enunciado traducente podría ser verdadero en ocasiones —por ejemplo, si Fulano fuese un bombero ejercitándose en un simulacro de incendio— en las que el enunciado traducido sería falso, pues los bomberos no acostumbran normalmente a tomar por reales los incendios imaginarios de sus entrenamientos. Según se acaba de sugerir, algún filósofo analítico podría concluir que semejante irreductibilidad del vocabulario mental abona seriamente una posición mentalista («mentalismo analítico» cabría quizás llamarla, por contraposición al conductismo de análoga inspiración) y, en definitiva, dualista. Sin embargo, así como antes distinguíamos al conductismo analítico del conductismo metodológico de los psicólogos conductistas y del monismo materialista metafísico, de la misma manera deberemos ahora distinguir al mentalismo analítico del clásico «dualismo metafísico» de la mente y el cuerpo y del «mentalismo metodológico» de los teóricos mentalistas de la psicología. Que sepamos, ningún filósofo analítico ha tratado de resucitar el dualismo clásico

[55] Representativo de dicha posición —que Cornman, *op. cit.*, se inclina a interpretar en el sentido de un «mentalismo analítico» (véase más adelante)— sería Roderick Chisholm en trabajos como «Sentences about Believing», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955-56, pp. 125-48 (reproducido en Apéndice al vol. II de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, citado en la nota precedente) y «On Some Psychological Concepts and the 'Logic' of Intentionality», en H.-N. Castañeda, ed., *Intentionality, Minds and Perception*, Detroit, 1967, pp. 7-58.

bajo ninguna de sus formas conocidas, sean interaccionistas, paralelistas, epifenomenistas o cualesquiera otras. En cuanto a la psicología, es bien sabido que el recurso a la mente ha cobrado en nuestros días un auge decisivo dentro de la teoría del lenguaje, pues sin ese recurso no habría modo —o, por lo menos, modo fácil— de introducir la noción de «competencia lingüística», que a su vez preside la idea misma de construcción de una gramática generativa. Pero el mentalismo de psicólogos y lingüistas sería perfectamente compatible con un monismo materialista, puesto que para el científico, en efecto, la hipótesis de la mente no es más que eso: una hipótesis teórica de considerable poder explicativo, predictivo, etcétera. Mas sobre la existencia o inexistencia de las entidades teóricas postuladas el científico no necesita pronunciarse. Es muy posible que el filósofo tenga el derecho —y hasta, en ocasiones, el deber— de tomarse en serio esas implicaciones ontológicas que el científico deja tal vez tranquilamente a un lado: entidades teóricas como los puntos de masa de la mecánica clásica son obviamente entidades ficticias, carentes de contrapartida en el mundo de la naturaleza; pero de otras entidades teóricas —como los electrones, por ejemplo— cabría al menos plantearse la cuestión de si existen o no existen. Mas lo que no cabe esperar es que el análisis lingüístico logre zanjar resolutivamente —y valiéndose sólo de sus propios recursos— esas cuestiones ontológicas, incluida la de la mente y el cuerpo. Después de todo, tampoco los enunciados relativos a dioses, ángeles o demonios se dejan reducir a términos fisicalistas, de donde no se sigue necesariamente la existencia de dioses, ángeles ni demonios.

Que esas cuestiones ontológicas no se puedan zanjar resolutivamente por medios analíticos no quiere en modo alguno decir que no se trate de cuestiones intelectualmente respetables ni que, por tanto, no sea tampoco digno de respeto el análisis sustantivo destinado a ocuparse de las mismas. Lo que sencillamente ocurre es que no hay que soñar en abordarlas desde el espléndido aislamiento de la ontología de otros tiempos: tal y como se acaba de indicar, para el problema de la mente y el cuerpo sería altamente relevante cualquier información que una teoría científica —desde la neurofisiología al psicoanálisis, desde la lingüística bloomfieldiana a la chomskyana— nos pueda hacer llegar. Por ejemplo, no habría de resultarle indiferente la posibilidad de construir complejas máquinas capaces no sólo de «elegir» una respuesta de entre un crecido número de respuestas disponibles, sino asimismo de corregirla y mejorarla y, en definitiva, de «aprender»; máquinas, esto es, cuya complejidad... acabase por demostrar «la falsedad del conductismo» o, por lo menos, su inade-

cuación para describir la conducta de los autómatas [56]. Ahora bien, las teorías científicas tampoco se dan nunca aisladamente, sino interconectadas dentro de lo que ha llamado Quine «el todo de la ciencia» del momento. Y el todo de la ciencia del momento comporta aneja una cosmovisión en la que no podrán por menos de incluirse ideas metafísicas —ideologías— naturalistas, espiritualistas o sabe Dios de qué indole. Cualquiera que resulte ser el papel reservado al análisis sustantivo en la textura de todo ese entramado, dicho papel no podrá ser el de cortar gordianamente los nudos de la trama.

Mas si venimos dedicando tanta atención a esta última modalidad del análisis filosófico es porque es muy posible que su historia permita nada menos que vertebrar la historia entera de la filosofía analítica. Con esta afirmación no se pretende dar a entender, ni mucho menos, que la práctica del análisis sustantivo haya perseverado sin desmayo a todo lo largo de esa historia. Por el contrario, el período más dilatado de esta última viene determinado por un colapso punto menos que absoluto de semejante práctica. Y no es extraño, pues, que la filosofía analítica haya podido verse de este modo proverbialmente asociada a la tesis de la insustantividad de la filosofía. Como se adelantaba al comienzo de este apartado, eso no ha ocurrido, sin embargo, en los orígenes del movimiento analítico y está dejando de ocurrir en buena parte con algunos de los últimos cursos de su evolución. Quizás valga la pena entonces preguntarnos por el porqué de esas vicisitudes iniciales y terminales —sin olvidarnos, claro, de las intermedias— tal como unas y otras se reflejan en las páginas de estas *Lecturas*.

V

De acuerdo con nuestra sumarísima periodización de la filosofía analítica, los ensayos de Russell («La filosofía del atomismo lógico»)

[56] Debo el conocimiento del artículo de R. J. Nelson, «Behaviorism is False», *Journal of Philosophy*, vol. 56, n. 14, 1969, así como del libro del autor *Introduction to Automata*, N. York, 1968, a la estupenda tesis de licenciatura de Daniel Quesada «Implicaciones filosóficas y metodológicas de la lingüística generativo-transformacional», que espero ver pronto publicada. (Para otras perspectivas sobre nuestro problema, puede verse A. R. Anderson, ed., *Minds and Machines*, Englewood Cliffs, N. J., 1964, y J. R. Smythies, ed., *Brain and Mind*, Londres, 1965). Recientemente alguien ha escrito que ni las ratas parecen ser tan conductistas como creyera el conductismo. *Nec machinae!*

y de Moore («Defensa del sentido común») representarían bien esa *primera época* [57] de la filosofía analítica en la que no sólo hay lugar para algún género de especulación, sino que ésta vendría a ocupar el prominente. En nuestros días, Moore es considerado con frecuencia como un adelantado de la tesis de que la misión de la filosofía no es otra que preservar a nuestro lenguaje —el llamado «lenguaje común» u ordinario— del deterioro originado por su incorrecto uso a manos de otros filósofos menos circunspectos, o más imaginativos, que el usuario medio [58]. Cualesquiera que puedan ser los alicientes —más bien dudosos— de semejante programa filosófico, lo único cierto es que Moore no se mostró jamás dispuesto a apadrinarlo. Es verdad que le molestaba en grado sumo la infatuación de un cierto tipo de colegas, propicios a dudar de la existencia de objetos materiales tales como las mesas y las sillas pero lo suficientemente dúplices como para sentarse en ellos a la hora de comer. Mas lo que le interesaba defender frente a estos últimos era lo que llamó «la cosmovisión del sentido común», entendiendo por tal un puñado de creencias —como la de que existen objetos materiales que poseen propiedades y guardan relaciones en el espacio y en el tiempo, y además de ellos actos de consciencia por medio de los cuales nos será dado conocerlos—, creencias que nadie se atrevería a negar ni acaso a enunciar en virtud

[57] Mi compañero Fernando Carbonell me hace observar, tras la lectura del presente apartado, que la atención que en el mismo se dedica al análisis clásico —y, de manera muy especial, a la obra de Moore— resulta desproporcionadamente escasa en comparación con la dedicada a las etapas ulteriores de la filosofía analítica. Es posible que ocurra así, sin que, por lo demás, tal circunstancia permita traslucir otros juicios de valor que los abiertamente expuestos a lo largo del texto. En mi descargo puedo añadir, en cualquier caso, que me he ocupado por extenso del análisis clásico en mis trabajos «Sobre la ontología del atomismo lógico de Russell» (originariamente concebido como Introducción a mi traducción de *Logic and Knowledge* —véase la nota 60—, pasó después a formar parte de un libro colectivo en memoria del autor —*Pro y contra Bertrand Russell*— que no llegó a ver la luz y se publicará por fin en un próximo número de la revista *Pensamiento*) y «Del sentido común al lenguaje común: El lugar de G. E. Moore en la filosofía contemporánea», Prólogo a *Defensa del sentido común y otros ensayos,* traducción castellana por Carlos Solís de los *Philosophical Papers* —véase la nota 59—, Madrid, 1972, páginas 9-35.

[58] El paladín de esta interpretación, en mi opinión inaceptable, del pensamiento de Moore es Norman Malcolm en trabajos como «Defending Common Sense», *Philosophical Review,* LVIII, 1949, pp. 201-20; «Moore and Ordinary Language», en *The Philosophy of G. E. Moore* —véase la nota 59—, pp. 343-368; «George Edward Moore», en *Knowledge and Certainty,* Englewood Cliffs, N. J., 1963 (reproducido en *G. E. Moore. Essays in Retrospect* —véase la nota 59—, pp. 34-52).

de su obvia condición de perogrulladas [59]. Pese a esa su condición perogrullesca, la cosmovisión del sentido común parece estar necesitada de alguna justificación filosófica (de lo contrario, Moore no se habría tomado la molestia de escribir su trabajo). Y el análisis filosófico suministraría al menos parte de los recursos necesarios para acometer dicha tarea.

Estas y otras coincidencias han llevado alguna vez a cuestionar si no cabría considerar a Moore como un adepto más de la ontología del atomismo lógico. Y, cualquiera que sea exactamente la posición de Moore a ese respecto, el *atomismo lógico* y su ontología dominaron ampliamente la etapa clásica del análisis filosófico. Muestra de ella son no sólo las obras de Russell, sino por lo menos la mitad del *Tractatus* de Wittgenstein e incluso —cosa ésta no demasiado conocida, siquiera entre nosotros— los primeros trabajos de autores, como Wisdom o Ryle, que luego habrían de convertirse —al igual que el propio Wittgenstein— en sus mismísimos antípodas. Por lo que a Russell concierne, se proponía expresamente elaborar «un cierto tipo de doctrina lógica y, sobre la base de ésta, un cierto tipo de metafísica», añadiendo a continuación: «Cuando digo que mi lógica es atomista, quiero decir que comparto la creencia de sentido común en que hay multitud de cosas diferentes ... Se desprende de aquí que una considerable parte de cuanto haya que hacer para justificar este mi tipo de filosofía consistirá en la justificación del método analítico. Se nos dice a menudo que el análisis constituye una

[59] «Defensa del sentido común», pp. 252-277 de este volumen. George Edward Moore (1873-1958) —iniciador, junto con Russell, del movimiento analítico en Gran Bretaña— profesó, desde 1911 hasta su jubilación en 1939, en la Universidad inglesa de Cambridge (durante la Segunda Guerra Mundial dio cursos y conferencias en los Estados Unidos). Fue editor de la revista *Mind* desde 1921 a 1947. Su obra se halla recogida en los libros *Principia Ethica,* Cambridge, 1903 (hay trad. cast. de Adolfo García Díaz, México, 1959); *Ethics,* Londres-Nueva York, 1912 (hay trad. cast. de Manuel Cardenal Iracheta, Barcelona-Buenos Aires, 1929); *Philosophical Studies,* Londres-N. York, 1922; *Some Main Problems of Philosophy,* Londres-N. York, 1953; *Philosophical Papers,* Londres-N. York, 1959 (hay trad. cast. de Carlos Solís, Madrid, 1972); *The Commonplace Book* (1919-1953), ed. Casimir Lewy, Edimburgo, 1962. «A Defense of Common Sense» (1923) —incluido en sus *Philosophical Papers*— se sitúa, dentro de dicha obra, en la línea de trabajos como «The Refutation of Idealism» (1903; incluido en *Philosophical Studies*) y «Proof of An External World» (1939; incluido asimismo en *Philosophical Papers*), constituyendo, por así decirlo, el eslabón central de semejante trilogía. Sobre la obra de Moore pueden verse los volúmenes colectivos P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of G. E. Moore,* Chicago-Evanston, Ill., 1942, 2.ª ed., Nueva York, 1952 (contiene «An Autobiography» y «A Reply to My Critics» del propio Moore; en la segunda edición, «Addendum to My 'Reply'») y A. Ambrose-M. Lazerowitz, eds., *G. E. Moore. Essays in Retrospect,* Londres-N. York, 1970.

falsificación, que cuandoquiera que analizamos un todo concreto dado lo desvirtuamos, y que los resultados del análisis pecan por su inexactitud. No creo que esta opinión esté en lo cierto» [60]. Russell, no obstante, no acababa de confiar en una ontología exclusivamente edificada sobre el sentido común —«metafísica de la Edad de piedra» llegó a llamarla en ocasiones, sin concederle nunca otro valor que el de un precario punto de partida— y extendía esa desconfianza al lenguaje ordinario que en cualquier caso constituye su trasunto. Este último nos engaña a menudo, tanto por su morfología y su sintaxis —«Fulano» y «hombre», aun si son ambos nombres, remiten de manera diferente a Fulano y la humanidad; «Fulano es un hombre» y «Fulano es el vecino de al lado» enmascaran, bajo la aparente

[60] «La filosofía del atomismo lógico», en este volumen (pp. 139-251), p. 140 Bertrand Russell (1872-1970) es sin duda la figura capital de la filosofía inglesa de nuestro siglo. A lo largo de su dilatada vida, y con amplios períodos de alejamiento de cualquier clase de actividad académica (consecuencia, en más de una ocasión, de la persecución de que se le hizo objeto por sus ideas y actitudes políticas), fue profesor, entre otros centros, de las Universidades de Cambridge, Inglaterra, y Chicago y California en los Estados Unidos. Su vastísima producción comprende desde obras de lógica y matemática (*Principles of Mathematics,* 1903; *Principia Mathematica,* en colaboración con Alfred North Whitehead, 3 vols., 1910-13; *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919) hasta obras de teoría política y social (como, entre otras, *Principles of Social Reconstruction,* 1916; *Roads to Freedom,* 1918; *Freedom and Organisation 1814-1914,* 1934; *Power: A New Social Analysis,* 1938; *Authority and the Individual,* 1949), sin olvidar una nutrida colección de títulos ensayísticos, autobiográficos, etc. Por lo que al atomismo lógico se refiere, Russell ha fechado hacia 1899-1900 el comienzo de la gestación de su pensamiento (cfr. *My Philosophical Development,* Londres-Nueva York, 1959, pág. 11; hay trad. cast. de Juan Novella Domingo, Madrid, 1960). Pero lo cierto es que el propio Russell no se sirvió de la expresión «atomismo lógico» para etiquetar sus concepciones filosóficas hasta las conferencias tituladas «The Philosophy of Logical Atomism» de 1918 (un polémico compendio de las mismas se publicó en 1924 bajo el título de «Logical Atomism», siendo ulteriormente recogido —al igual que aquéllas— en *Logic and Knowledge. Essays 1910-1950,* ed. Robert C. Marsh, Londres, 1956; hay traducción castellana de Javier Muguerza, Madrid, 1966). La importancia de dichas conferencias, por lo demás, no estriba solamente en la novedad de su rotulación. Por el contrario, encierran la exposición más madura y completa del programa atomista russelliano, como puede apreciarse fácilmente comparándolas con las versiones precedentes del mismo pergeñadas, por ejemplo, en *The Problems of Philosophy* (Londres-N. York, 1912; hay trad. cast. de Joaquín Xirau, Barcelona-Buenos Aires, 1928), y *Our Knowledge of the External World* (Londres-Nueva York, 1914; hay trad. cast. de Ricardo Velzi, Buenos Aires, 1946). En cuanto a aquel programa, el resto de la producción filosófica de Russell podría entenderse o bien como su puesta en práctica —el caso, por ejemplo, de *The Analysis of Mind* (Londres-N. York, 1921; hay trad. cast. de E. Prieto, Buenos Aires, 1950) y *The Analysis of Matter* (Londres, 1927; hay trad. cast. de Eulogio Mellado, Madrid, 1929)— o bien como la revisión de sus detalles —el caso, por ejemplo, de *An Inquiry into Meaning and Truth* (Londres-N. York, 1940;

comunidad de su forma gramatical, diferencias en su respectiva forma lógica tan profundas como la existente entre un enunciado sujeto-predicativo y un enunciado idéntico— cuanto por lo que atañe a las apoyaturas gnoseológicas de su léxico, pues evidentemente el término «hombre» de «Fulano es un hombre» no se corresponde con un dato de nuestra percepción en medida pareja a como lo hace el término «blanco» de «Fulano es blanco». En lugar, pues, del lenguaje ordinario, Russell se serviría para llevar a cabo sus análisis de un «lenguaje ideal» o supuestamente perfecto que —a la vez que captase con nitidez las estructuras lógicas ocultas en aquél— se acomodase a las exigencias de la gnoseología del lenguaje de las ciencias empíricas, revistiendo así máximas garantías de adecuación a la estructuración de la realidad. «Uno de los propósitos presentes a lo largo de todo cuanto he dicho» —escribe Russell— «ha sido la justificación del análisis, esto es, la justificación del atomismo lógico: del parecer de que es posible llegar en la teoría, si no en la práctica, a elementos primarios a base de los cuales se halla constituido el mundo» [61]. Dado que el principio rector de semejante análisis consiste en la admisión de un estricto paralelismo entre el *ordo verborum* y el *ordo rerum*, el primer paso habría de ser desentrañar los elementos básicos del lenguaje —por ejemplo, enunciados simples integrados por designaciones (como «esto» o «aquello») y predicados monádicos o poliádicos (como «ser rojo» o «hallarse a la izquierda de»)— para llegar de esta manera a detectar en la inmediata experiencia sensible los últimos constituyentes del mundo real, a saber, individuos, cualidades y relaciones a los que Russell llamó «átomos» por entender que el análisis habría de detenerse en ellos. Partiendo, así, de estas premisas, Russell podía pasar a concluir que la tarea del filósofo consistiría ni más ni menos que en registrar especies de hechos en un inventario ontológico del mundo, tal y como el zoólogo registra especies de animales a la hora de pergeñar una taxonomía de la fauna del planeta: «Creo que la lógica filosófica ... podría describirse como un inventario o, si se quiere decir en términos más modestos, como un 'zoo' en que se contuvieran todas las diferentes formas posibles de hechos.

hay trad. cast. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, 1946) o *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (Londres-N. York, 1948; hay trad. cast. de Antonio Tovar, Madrid, 1950). Sobre este y otros aspectos de la obra de Russell pueden verse los volúmenes colectivos P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*, Chicago-Evanston, Ill., 1944 (contiene «My Mental Development» y «Reply to Criticisms» del propio Russell), y R. Schoenman, ed., *Bertrand Russell, Philosopher of the Century*, Londres, 1967 (hay trad. cast. de Ulises Moulines, Barcelona, 1968).

[61] «La filosofía del atomismo lógico», pág. 239.

Por mi parte, preferiría hablar de 'formas de hechos' más bien que de 'formas de proposiciones' ... De acuerdo con el sesgo realista que trataría yo de imprimir a toda investigación de tipo metafísico, me gustaría verme empeñado en cada caso en el estudio de algún hecho o conjunto de hechos reales; y creo que es esto lo que ocurre, lo mismo en lógica que en zoología. En lógica nos ocupamos de las formas de los hechos, esto es, de cobrar noción de los diversos géneros, géneros *lógicos,* de hechos que hay en el mundo [62].» Puesto que un enunciado simple —como, pongamos por caso, «Esto es rojo» o «Esto se halla a la izquierda de aquello»— no se deja descomponer por vía analítica más allá de los átomos que lo integran, el hecho elemental o «atómico» que determine su verdad o su falsedad se considerará un auténtico espécimen de la fauna ontológica. En cambio, no se incluirán en ella hechos complejos o «moleculares», toda vez que los enunciados compuestos —como «Esto es rojo y se halla a la izquierda de aquello»— se dejan analíticamente descomponer en enunciados simples [63].

¿Y si deseo decir que mi vecino Fulano acaba de bajarse de su coche? De acuerdo con la teoría russelliana del conocimiento —implicada en su análisis, como vimos, no menos que su lógica—, Fulano sería sólo un conjunto de datos visuales, auditivos, tactiles (resultantes, por ejemplo, de encontrármelo con frecuencia en la escalera, cruzar con él unas palabras, estrecharle la mano, etcétera) ligados entre sí por una vaga asociación de semejanza y una no menos problemática postulación de su continuidad [64]. Y otro tanto sucedería con su coche. De modo que lo único que en puridad podría decir, de acuerdo con los cánones del atomismo lógico, es que un complicado sistema de datos sensibles acaba de bajarse de otro complicado sistema de datos sensibles, adicionalmente caracterizado por su buena suspensión y la posibilidad de desplazarse en el espacio a grandes velocidades. Naturalmente, no todo análisis lingüístico ha de estar al servicio de objetivos ontológicos —y, muy concretamente, reduccionistas— de ese orden. Para citar un célebre ejemplo de definición contextual, pensemos en el típico análisis russelliano de una expresión como «El vecino de al lado tiene diez hijos» mediante la expresión «Hay por lo menos, y a lo sumo, un x tal que x vive al lado de mi piso y x tiene diez hijos», de donde habríamos hecho

[62] *Op. cit.,* pág. 180. Cuando Russell habla ahí de «lógica filosófica» se está refiriendo, como es obvio, al análisis filosófico del lenguaje en cuanto vertebrado —tal y como sucede con su propio «lenguaje ideal»— por la lógica formal y, muy concretamente, por la lógica elemental de los *Principia Mathematica.*

[63] Cfr., no obstante, *ibid.,* la observación de las pp. 172 y ss.

[64] *Op. cit.,* cap. II.

desaparecer la cláusula descriptiva «el vecino de al lado». Sea o no suficiente esta paráfrasis a título de teoría de las descripciones, la pretensión de nuestro análisis no podría ser la de sumir en la orfandad a esos diez hijos. Eso no impide, ciertamente, que —si lo deseamos— podamos acordar alcance ontológico a cualquier clase de análisis parafrástico, doblándolo así de un paralelo análisis sustantivo: es lo que Russell hizo al traducir «El actual Rey de Francia es calvo» mediante «Hay por lo menos, y a lo sumo, un x tal que x es actualmente Rey de Francia y x es calvo», con lo que no sólo haríamos desaparecer en el *analysans* la cláusula descriptiva del *analysandum,* sino también nos prevendríamos por lo menos contra la tentación —a que pudiera empujarnos una teoría ultrarrealista del significado— de creer en la existencia del inexistente Rey de Francia [65]. Pero nuestra paráfrasis puede igualmente bien ser ejercida sobre una expresión en que sustituyamos «el actual Rey de Francia» por «el actual Jefe del Estado español», en cuyo caso la desaparición de esta última cláusula tras del análisis de la expresión dejará intacta la cuestión de la existencia de la entidad descrita (si así no fuera, tal vez los Tribunales de Orden Público cobrasen interés en el asunto). Como oportunamente se advirtió, la diferencia entre un análisis parafrástico y un análisis sustantivo no es de procedimiento sino de alcance, lo que en definitiva tiende a hacerla depender de los designios del analista de turno. Y de lo que no cabe duda, desde luego, es de que un análisis que conduzca a la disolución de Fulano en un conjunto de datos sensibles no será ya —o no será sólo— una simple paráfrasis de las expresiones en que «Fulano» intervenga, sino un *análisis ontológico,* esto es, un análisis sustantivo al servicio de una ontología fenomenista para la que las entidades básicas serían fenómenos de percepción. Por lo demás, las dificultades de un tal análisis reduccionista son innegables, y así lo ha señalado la crítica ulterior [66]. Consideremos,

[65] *Op. cit.,* cap. VI; véase asimismo Russell, «On Denoting», en *Logic and Knowledge,* cit., pp. 41-56. Por nuestra parte ya hemos advertido que la distinción entre «análisis parafrástico» y «análisis sustantivo» —o como Morris Weitz diría a propósito de la concepción russelliana del análisis, con expresión por lo demás un tanto equívoca, la distinción entre «definición nominal» y «definición real» (cfr. «Analysis and the Unity of Russell's Philosophy», en P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell,* cit., pp. 57-121; así como la Introducción a M. Weitz, ed., *20th Century Philosophy: The Analytic Tradition,* Londres, 1966)— para nada comporta la identificación entre «análisis sustantivo» y «análisis reduccionista», por más que semejante identificación sea una realidad en muchos casos y, por lo pronto, en el de Russell que estamos comentando.

[66] Cfr. sobre este punto J. O. Urmson, *Philosophical Analysis,* cit., páginas 1-101, 130 y ss. Para una respuesta de Russell a estas críticas, véase *My Philosophical Development,* cit., pp. 215 y ss.

por ejemplo, el enunciado «Fulano está en la calle» y apliquémonos a su reformulación en los términos sugeridos. Por lo pronto, sería obviamente insuficiente para nuestros propósitos traducirlo mediante el enunciado «Al mirar por la ventana, veo a Fulano» o, más exactamente, «Al mirar por la ventana, me encuentro en posesión de un dato perceptivo de Fulano», puesto que semejante traducción no ha eliminado la mención de aquello de lo cual poseo yo el citado dato perceptivo. Es realmente difícil idear cómo cabría eliminar de modo concluyente esa mención, pero —aun con toda clase de reservas— tal vez quepa pensar en sustituirla por la de «un dato perceptivo fulanoide». A pesar de ello, sin embargo, nuestra traducción seguiría siendo insuficiente. Por una parte, puedo experimentar tal percepción al mirar no a través de la ventana, sino en la dirección contraria, si por ejemplo soy víctima de una alucinación. Por otra, puedo dejar de experimentarla al mirar a través de la ventana, si por ejemplo sufro una ceguera repentina, o me deslumbra el sol, o estoy distraído. Y si tratáramos de prevenir tal posibilidad por medio del condicional «Si miro a través de la ventana y no sufro una ceguera repentina, ni me deslumbra el sol, ni estoy distraído, etc., etc., etc., entonces poseo el citado dato perceptivo», ¿cuándo habríamos de considerar completa la lista de especificaciones en que se ha hecho consistir su antecedente? Probablemente sólo cuando pudiéramos decir «Si miro a través de la ventana y poseo efectivamente el dato perceptivo en cuestión, entonces poseo el dato perceptivo en cuestión», lo que a decir verdad no constituye un resultado muy halagüeño después de darle tantas vueltas [67]. En tales circunstancias, parece desde luego preferible abstenerse de propugnar la reducción del significado del enunciado originario al de una u otra de sus presuntas traducciones en términos de datos perceptivos y abandonar, por consiguiente, la vía reduccionista de la ontología de Rusell.

Aparte esta dificultad, la ontología de Russell ha de hacer frente —independientemente del fracaso del análisis reduccionista— a una dificultad de envergadura no menos considerable. Para empezar, Russell concebía su tarea como afín a la de un zoólogo encargado de describir el mundo natural clasificando distintas variedades de animales. Ahora bien, una *clasificación ontológica* no es exactamente lo mismo que una clasificación científico-natural [68]. Por más que ambas coincidan en su común carácter clasificatorio, en las clasificaciones científico-naturales entra en juego indudablemente un ingrediente empírico que se halla en cambio ausente de las clasificaciones ontológicas.

[67] Urmson, *op. cit.*, pp. 146-62.
[68] Véase al respecto *infra*, pp. 104 y ss.

La afirmación de que «hay» hechos atómicos no puede ser, por consiguiente, del mismo corte que la afirmación de que «hay» elefantes, dromedarios o serpientes marinas, tal y como la cuestión de si el coche de Fulano consiste o no «realmente» en datos perceptivos tampoco es decidible en medida pareja a la cuestión de si las ballenas son peces o mamíferos. No deja de ser cierto, desde luego, que la cuestión de si las ballenas son peces o mamíferos depende tanto o más de las definiciones que previamente estipulemos de «ballena», «pez» y «mamífero» que de nuestra experiencia en materia de ballenas; pero, si nuestra opción entre la clasificación de las ballenas como «mamíferos pisciformes» o como «peces provistos de glándulas mamarias» no ha de ser absolutamente caprichosa, no tendríamos más remedio que considerar relevantes informaciones tales como la de la relación que pueda existir entre la reproducción vivípara de las ballenas y su lugar en la escala evolutiva del reino animal. Nada de esto es posible para el caso de las clasificaciones ontológicas, como seguramente Russell no ignoraba. Pero, si se le hubiera planteado expresamente la objeción, podría haber respondido que tampoco parece necesario. Las clasificaciones de los libros en una biblioteca, por ejemplo, no son tanto verdaderas o falsas cuanto más o menos adecuadas de acuerdo con los fines perseguidos por el clasificador: éste podría tomar como criterios el formato o tamaño de los libros, el color de sus tapas y sus lomos o su posible contenido; pero, incluso en este último caso, gozaría de gran libertad a la hora de engrosar o amenguar el casillero de «libros varios» o no incluidos en los restantes casilleros y hasta para mezclar —si cree tener razones para ello— los libros pornográficos con los de espiritualidad. Si fuera ésta, por ende, la condición de las clasificaciones ontológicas, no importaría gran cosa su índole aempírica. Y menos aún habría que pensar en la necesidad de conceder a los filósofos facultades extraordinarias de conocimiento, como las recabadas por los metafísicos trascendentes, que les pongan en situación de realizar descubrimientos supraempíricos. Las clasificaciones ontológicas, en efecto, no serían arbitrarias por el hecho de no contar con esa clase de recursos ni siquiera necesitarlos, pues podría haber otras razones para hacerlas valer. Por ejemplo —un ejemplo de Russell—, una ontología en que sólo se admitiesen casilleros conceptuales correlativos de los casilleros lingüísticos de sujeto y predicado monádicos no podría hacerse cargo de aquellas zonas de la realidad, barridas por el pensamiento científico, cuya conceptualización imponga recurrir a relaciones asimétricas (el caso de la relación de precedencia, como cuando decimos que una cosa precede a otra, que es la llamada a posibilitar la orde-

nación serial en matemáticas o el establecimiento de nexos causales en las ciencias empíricas)[69]. Y es aquí donde cabe preguntarse si Russell no tendía en su ontología a poner la carreta delante de los bueyes. Si una determinada clasificación bibliotecaria —como la Clasificación Decimal Universal— alimentara pretensiones de exhaustividad comparables a las de una ontología, la garantía de esa exhaustividad no podría hacerse depender del sistema mismo de clasificación. Que el sistema decimal de clasificación sea el más perfecto de entre los existentes o los imaginables es algo que podremos decidir, si de algún modo, por comparación con la idea que de antemano nos hayamos ya hecho de la producción bibliográfica a clasificar, la diversidad de sus géneros y su articulación más oportuna. Esto es, si creemos que la literatura de ficción es diferente de la histórica y la científica, o que los manuales de corte y confección nada tienen que ver con los de ingeniería ni medicina, o que los tratados de teología astral son capítulo aparte de los de teodicea neotomista, esperaremos encontrar en la Clasificación Decimal Universal los apartados de mayor o menor generalidad correspondientes a cada una de esas materias. De análoga manera, para poder decir con Russell que su lenguaje supuestamente perfecto o «ideal» refleja o reproduce la estructura del mundo extralingüístico, tendríamos primero que haber determinado —por otros medios que el análisis del lenguaje en cuestión— cuál nos parece a nosotros que pueda ser esa estructura. Como se ve, se trata justamente del camino opuesto al seguido por Russell, para quien era la estructura del «lenguaje ideal» la que habría de revelarnos la del mundo[70]. Lo cierto es, sin embargo, que —en orden a elaborar un tal lenguaje, que por supuesto ha de ser algo construido y no dado sin más— es menester saber primero qué deseamos decir mediante él. Si deseamos admitir en tal lenguaje expresiones relacionales no menos que atributivas (sobre la base, por ejemplo, de nuestra convicción de que las relaciones asimétricas son absolutamente imprescindibles en tal o cual dominio del

[69] Cfr. Russell, «Logical Atomism», en *Logic and Knowledge*, cit., pp. 323-343, especialmente pp. 333 y ss.

[70] Véase la discusión entre Max Black («Russell's Philosophy of Language») y Russell («Reply to Mr. Black») en P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*, cit., pp. 230-55 y 691-95. Las anteriores observaciones no agotan, por lo demás, la ardua problemática del «lenguaje ideal», sobre la que podría seguirse discutiendo en otras direcciones que las del atomismo lógico de Russell y sus críticos (cfr., por ejemplo, la discusión entre Irving M. Copi y Gustav Bergmann —I. M. Copi, «Language Analysis and Metaphysical Inquiry»; G. Bergmann, «Two Criteria for An Ideal Language»; I. M. Copi, «Reply to Professor Bergmann»— recogida en R. Rorty, ed., *The Linguistic Turn*, cit., pp. 127-35).

pensamiento conceptual), construiremos un lenguaje muy distinto que si estamos convencidos de que la única estructura pensable es la estructura de sujeto y predicado monádicos. Mas pretender, por el contrario, que lo que habría que hacer primero es construirlo para luego extraer de ello conclusiones sobre la estructura de la realidad, sería como concluir que el universo ha de rimar porque podamos describirlo en verso.

Las dos dificultades apuntadas tienen un peso desigual, habiéndoles correspondido asimismo una suerte histórica desigual. Los atomistas lógicos no parecieron haberse hecho cuestión de la segunda. En cuanto a la primera, la ontología del atomismo lógico podría ser mantenida sin involucrar para nada al empirismo fenomenista russelliano. Wittgenstein, por ejemplo, hizo objeto a este último de su más olímpico desprecio, lo que no hubo de impedirle epitomar aquélla en el *Tractatus* por medio de una serie de aforismos famosos: «El mundo es todo lo que acaece», «Lo que acaece ... es la existencia de hechos atómicos», «El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas)», «Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos», etcétera, acompañados de la tesis fundamental de que el lenguaje representa isomórficamente la realidad («Que los elementos de la representación se combinen unos respecto de otros de un modo determinado patentiza que las cosas se combinan también de esa manera unas respecto de otras ... La representación se halla *así* ligada a la realidad; llega hasta ella») [71]. Si Wittgenstein lo hizo así fue, sin embargo, para asestar a la ontología del atomismo lógico el que creía el golpe decisivo. Para poder hablar del mundo por medio del lenguaje es menester que ambos se correspondan de algún modo, como el lenguaje mismo se encarga de «mostrarlo»; mas pretender «decir» tal cosa por medio de una

[71] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* 1, 2, 2.01, 2.021, 2.15. Con ligeras modificaciones, nuestra traducción de estos textos sigue la ya citada de Enrique Tierno Galván, a su vez inspirada en la primera versión inglesa de Ogden. Como alguna vez se ha apuntado (cfr., por ejemplo, Manuel Garrido, «La lógica del mundo», en *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus,* cit., página 148, nota 24 al pie), acaso sea más adecuado traducir la expresión wittgensteiniana *Sachverhalt* —siguiendo a Pears y McGuinness (segunda versión inglesa)— por *state of affairs* o «estado de cosas» que no —al modo de Ogden— por *atomic fact* o «hecho atómico», pese a que el propio Wittgenstein llegase eventualmente a mostrarse de acuerdo con esta última traducción. Para nuestros efectos, sin embargo, resulta preferible traducir *Sachverhalt* por «hecho atómico», puesto que ello recalca en cualquier caso la vinculación del *Tractatus* al atomismo lógico (vinculación, por lo demás, harto *sui generis,* como han cuidado —entre otros— de apuntar G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus,* Londres, 1959, y J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism,* Oxford, 1964).

serie de afirmaciones ontológicas —tal y como el atomista lógico quería— equivaldría a salirse a un mismo tiempo del lenguaje y el mundo para desembocar en el absurdo («Lo que en el lenguaje *se* expresa, *nosotros* no podemos expresarlo ... Lo que *puede* ser mostrado, no *puede* ser dicho»). Wittgenstein no retrocedió ante aquella conclusión y —tras acordar que lo único que cabe hacer con el lenguaje es servirnos del mismo para hablar sobre el mundo, como lo hace la ciencia natural— acabó reservando a la filosofía una función puramente elucidatoria del lenguaje («Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable ... Significará lo indecible presentando claramente lo decible»). Pero puesto que eso, de algún modo, continúa siendo hablar de lo que no se puede hablar, Wittgenstein ni siquiera tuvo reparo en concluir: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)» [72]

Es posible que algunos filósofos analíticos se hayan impacientado con el estilo de Wittgenstein. Y es seguro que muchos habrán pasado al trote por encima de su obra, ciegos, mudos y sordos ante sus sutilezas, sus paradojas y también sus razones para decir lo que dijo y hasta para decirlo como lo dijo. Pero todos ellos parecen haber estado de acuerdo en admitir que con Wittgenstein se inaugura *una nueva época* en la trayectoria del análisis filosófico.

Así lo pensaron, por lo menos, los primeros interesados en capitalizar para sus fines las aportaciones del *Tractatus,* aquí representados por los ensayos de Schlick («El futuro de la filosofía») y Ayer («La función de la filosofía y la naturaleza del análisis filosófico»), entre los que se intercala el primero de Carnap («Filosofía y sintaxis lógica»). Para el *positivismo lógico,* en efecto, la única vía que en adelante podrá el análisis filosófico recorrer consistirá en la elucidación parafrástica del significado de los enunciados del lenguaje, incluido con preferencia el de las ciencias. A diferencia de estas últimas, la filosofía no se ocupa de «verdades» —mucho menos de verdades más «generales» o «profundas» que las científicas—, y la ocupación con la problemática del significado tampoco tiene por qué hacer una ciencia de la llamada «reina de las ciencias». Junto a esta observación irrefragable, Schlick sostiene que, en cuanto a los «problemas filosóficos», o bien serán «problemas científicos encu-

[72] Wittgenstein, *op. cit.,* 4.114, 4.115, 4.121, 6.54.

biertos» que un día podremos resolver con ayuda de los métodos de la ciencia o bien serán «puras y simples confusiones de palabras» superficialmente revestidas de un barniz significativo [73]. Eso es, en especial, lo que ocurriría con los «problemas metafísicos», entendida la metafísica —a la manera tradicional y prekantiana— como una colección de verdades establecidas, garantizadas y puestas al abrigo de toda posible impugnación con los solos recursos de la filosofía.

Es contra semejante concepción de la metafísica contra la que movilizó en su día el positivismo su artillería pesada, comenzando por esa especie de cañón Berta que fue el criterio empirista de significado, también llamado con más afectación «principio de verificabilidad». No nos podemos detener a examinar el mecanismo —demasiado impreciso— de semejante pieza hoy en desuso [74]. Pero, con una simplificación algo abusiva, quizás cupiera ver en ella una réplica agigantada de una no menos conocida bombarda dieciochesca, de factura humeana, cuyo último objetivo consistiría en desmantelar las pretensiones de enunciatividad del discurso metafísico enfrentándolo a un dilema: o las afirmaciones metafísicas son tautologías, incontestablemente verdaderas pero vacías de contenido, como los enunciados de las ciencias formales; o, en caso contrario, tendrán que consistir en enunciados fácticos análogos a los de las ciencias empíricas, planteándose entonces la pregunta de cómo la experiencia podría testimoniar las consecuencias de su aceptación o su rechazo. Cabe esperar que el metafísico que afirme, supongamos, que la substancia es aquello que subyace a las propiedades que aprehendemos por la experiencia de una cosa se niegue a acoger su afirmación a la primera de esas alternativas, toda vez que no cree estar diciendo ninguna vaciedad del tipo de «La substancia es la substancia»; pero,

[73] «El futuro de la filosofía», pp. 290-1 de este volumen. Moritz Schlick (1882-1936), principal promotor del Círculo de Viena, profesó desde 1911 a 1921 en las Universidades alemanas de Rostock y Kiel. Desde 1922 hasta la fecha de su trágica muerte lo hizo en la de Viena, con un par de viajes intercalados a los Estados Unidos como profesor visitante. De uno de esos viajes procede «The Future of Philosophy», *Publications in Philosophy of the College of Pacific,* vol. I, 1932. El resto de su obra incluye *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik,* Berlín, 1917; *Allgemeine Erkenntnislehre,* Berlín, 1918; *Vom Sinn des Lebens,* Berlín, 1927; *Fragen der Ethik,* 1930; *Gesammelte Aufsätze 1926-1936,* Viena, 1938 (incluyen, entre otros, nuestro trabajo y el trabajo con él emparentado «Die Wende der Philosophie» de 1931, asimismo recogido en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism,* cit. en la nota 77); *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit,* Viena, 1948; *Grundzüge der Naturphilosophie,* ed. W. Hollitscher-J. Rauscher, Viena, 1948; *Aphorismen,* Viena, 1962. Sobre el Círculo de Viena puede verse Victor Kraft, *Der Wiener Kreis,* Viena, 1950 (hay trad. cast. de Francisco Gracia, Madrid, 1966).

[74] Véase para ello el volumen III de estas *Lecturas* dedicado a *La filosofía analítica de la ciencia.*

si se refugia en la segunda alternativa, se le podría hacer ver que las afirmaciones contradictorias «Hay algo por debajo de las propiedades empíricamente aprehendidas de una cosa» y «No hay nada por debajo de las propiedades empíricamente aprehendidas de esa cosa» son absolutamente idénticas en lo tocante a sus consecuencias empíricas, ya que así en un caso como en otro tan sólo habría constancia de las propiedades empíricamente aprehendidas de la cosa en cuestión. Lo que afirmaba nuestro metafísico no era, en resolución, un enunciado, tal y como interesaba demostrar. La extracción de corolarios del argumento precedente se podría ahora prolongar a tenor del temperamento más o menos sanguíneo del positivista encargado de extraerlos. Puesto que no se trata de un enunciado, la afirmación del metafísico no será susceptible de ser considerada verdadera; ni, claro está, tampoco falsa; en cuyo caso, tal vez haya que declararla completamente desprovista de sentido o, por lo menos, carente de significado cognoscitivo, etcétera. A los positivistas perspicaces como Carnap, sin embargo, no les podía pasar por alto el hecho de que exactamente las mismas observaciones tendrían aplicación a los enunciados del análisis filosófico —comenzando por el propio principio de verificabilidad—, puesto que éstos tampoco son tautologías ni enunciados empíricos. En orden a posibilitar una formulación de los resultados analíticos que los distinga tanto de los enunciados científicos cuanto de las afirmaciones metafísicas, Carnap insistirá en que —consistiendo la filosofía en análisis lingüístico— no hay que pensar que dicho análisis nos pudiera llevar en ningún caso más allá del lenguaje. «El método de la sintaxis lógica, es decir, el análisis de la estructura formal del lenguaje como un sistema de reglas, es» —según Carnap— «el único método de la filosofía.» O como escribiría en otro lugar: «Esta característica esencial de las investigaciones filosóficas ha de ser asimismo reconocida en la teoría y sistemáticamente observada en la práctica. Sólo entonces será posible reemplazar a la filosofía tradicional por una disciplina estrictamente científica... Hemos de dar el paso que nos lleve del subjetivismo pantanoso de esos problemas filosóficos al terreno firme de los problemas sintácticos estrictos. Unicamente entonces versará nuestro estudio sobre términos exactos y tesis susceptibles de clara intelección [75].» Los enunciados de la ciencia empírica acostumbran a

[75] «Filosofía y sintaxis lógica», pp. 294-337 del presente volumen (*Philosophy and Logical Syntax,* Londres, 1935; hay trad. cast. previa de César N. Molina, 1963); *The Logical Syntax of Language,* Londres, 1937 (versión inglesa ampliada de *Logische Syntax der Sprache,* Viena, 1934), sección V, «Philosophy and Syntax», pp. 277-333. Estos dos trabajos, a los que se podrían añadir «Ueberwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache»

referirse, ciertamente, a objetos extralingüísticos, como cuando —tras de echar un vistazo a Fulano— un anatomista afirma «Fulano es un hombre». Mas si un filósofo afirmase «Fulano es un individuo» —dando a entender con ello, imaginemos, que se trata de una *incommunicabilis substantia* o algo de ese jaez—, su afirmación tan sólo en apariencia se estaría refiriendo al mundo extralingüístico, versando como versa en realidad sobre expresiones del lenguaje. Esto es, Carnap diría que aquella afirmación no es sino un enunciado sintáctico disfrazado —merced a su formulación en lo que llama el «modo material de hablar»— cuya auténtica condición se hará patente al traducirlo a su correspondiente «modo formal de hablar», dentro del cual vendría a expresar sencillamente «'Fulano' es un

(*Erkenntnis*, 3, 1932-33; recogido en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, cit.) y «On the Character of Philosophic Problems» (*Philosophy of Science*, 1, 1934; recogido en R. Rorty, ed., *The Linguistic Turn*, cit.), representan para nuestros efectos la culminación de toda una etapa de la obra de Rudolf Carnap (1891-1970). Con anterioridad a ella o simultáneamente habría que reseñar *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, Berlín, 1922; *Physikalische Begriffsbildung*, Karlsruhe, 1926; *Der logische Aufbau der Welt*, Berlín, 1928; *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlín, 1928; *Abriss der Logistik*, Viena, 1929; *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*, Viena, 1934. Con posterioridad (véanse sobre este punto las notas 95 y 96) destacan en su producción *Foundations of Logic and Mathematics*, Chicago, 1939; *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass., 1942; *Formalization of Logic*, Cambridge, Mass., 1943; *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, 1947 (2.ª ed. ampliada, 1956); *Logical Foundations of Probability* (Chicago, 1950; 2.ª ed., 1962); *An Outline of the Theory of Semantic Information* (en colaboración con Yehoshua Bar-Hillel, Cambridge, Mass., 1952); *Einführung in die symbolische Logik*, Viena, 1954; *The Continuum of Inductive Methods*, Chicago, 1952; además de una serie de importantes trabajos sobre lógica, semántica, metodología científica, etc., entre los que merecen recordarse «Testability and Meaning» (1936-37), «Logical Foundations of the Unity of Science» (1938), «The Two Concepts of Probability» (1945), «Empiricism, Semantics, and Ontology» (1950; incluido en estas *Lecturas*), «Beobachtungssprache und theoretische Sprache» (1958-59) y «The Aim of Inductive Logic» (1962). Coautor un día del manifiesto neopositivista *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (1929), cofundador de la revista *Erkenntnis* (1930 y ss.) y coeditor después de la *International Encyclopedia of Unified Science* (1938 y ss.), Carnap probablemente ha sido la figura más relevante del empirismo lógico contemporáneo. Profesor de las Universidades de Viena y Praga hasta 1935, la expansión europea del nazismo alemán —que comportaría, digamos que entre otras cosas, la disolución del Círculo de Viena— le obligó a emigrar a los Estados Unidos, donde lo fue, entre otras, de las Universidades de Chicago, Princeton y California (Los Angeles) hasta su retirada de la docencia en 1961. Sobre su obra pueden verse los volúmenes colectivos B. H. Kazemeir-D. Vuysje, eds., *Logic and Language*, Dordrecht, 1962, y P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Ill.—Londres, 1963 (contiene «Intellectual Autobiography» y «The Philosopher Replies» del propio Carnap).

nombre propio». Más aún, si el filósofo redarguyese que un nombre propio es, justamente, aquel que se refiere a un individuo, Carnap replicaría a su vez que toda afirmación en que se aluda a la relación entre un signo y su significado extralingüístico resultará igualmente susceptible de traducción en términos sintácticos. Para citar un ejemplo del propio Carnap, el enunciado «Este libro trata de metafísica» quedaría sintácticamente traducido mediante el enunciado «Este libro contiene la palabra 'metafísica'». Nuestro ejemplo, sin embargo, nos pone sobreaviso de la dificultad de semejantes «traducciones» [76]. En primer lugar, el autor del libro podría muy bien no haber empleado ni una sola vez en todo el texto la palabra «metafísica», sustituyéndola por medio de prolijas perífrasis tales como «la ciencia del ente en cuanto ente». En segundo lugar, tampoco la efectiva presencia de ese término —o alguno de sus derivados— sería indicio inequívoco del contenido metafísico del libro: al comienzo del *Quijote* hace decir Cervantes a Babieca «Metafísico estais», a lo que Rocinante le responde «Es que no como»; mas sea o no la desnutrición el auténtico origen de la especulación metafísica, lo cierto es que el *Quijote* no es —para su fortuna y la nuestra— ningún tratado de metafísica.

Pero, por lo demás, el sintactismo desaforado de esta etapa del pensamiento de Carnap no es ni siquiera necesario en orden a asegurar la especificidad analítica de los enunciados filosóficos, incluido el principio de verificabilidad que Ayer acabaría interpretando, con el tiempo, como un principio metodológico basado en una previa definición del término «significado». Esto habría de permitirle seguir negando «significado literal» a cualquier afirmación —como las de la metafísica— que no sea tautológica ni empírica, mientras que los restantes enunciados filosóficos se considerarán también como «definiciones» [77]. El análisis parafrástico a base de definiciones contextuales será tenido ahora, por ejemplo, como la forma «paradigmática» de ejercicio de la filosofía. Y hasta la misma reducción de los enunciados relativos a objetos materiales en términos fenomenistas se interpreta-

[76] Con el tiempo, el mismo Carnap llegaría a reconocer abiertamente la insostenibilidad de esta su primitiva posición sintactista. Véase sobre este punto *infra*, pp. 94 y ss.

[77] «La función de la filosofía y la naturaleza del análisis filosófico», en este volumen, pp. 338-62. Se trata de los capítulos II y III de *Language, Truth and Logic*, Londres, 1936 (hay trad. cast. previa de Ricardo Resta, Buenos Aires, 1965; asimismo trad. catalana de Josep Ll. Blasco, Valencia, 1969), obra con la que Alfred Julius Ayer (n. 1910) —profesor, en diversas etapas de su vida académica, de las Universidades de Oxford y Londres— conquistaría una pronta fama por su intento de combinar las doctrinas del positivismo lógico

rá simplemente como un intento de «definición de los símbolos que designan objetos materiales», intento exclusivamente destinado a incrementar nuestra comprensión de los enunciados en que intervienen esos símbolos y que no envuelve en absoluto práctica alguna sustantiva del análisis lingüístico.

En la actualidad va imponiéndose día a día el convencimiento de que la interpretación positivista del pensamiento de Wittgenstein resulta intolerablemente empobrecedora. Después de todo, no hay que olvidar que el de *Tractatus Logico-Philosophicus* no es sino el título de la versión inglesa de la *Logisch-Philosophische Abhandlung,* esto es, la obra de un autor encuadrado en las tradiciones filosóficas germánicas —y, por lo tanto, en la llamada *philosophy in the grand manner*— en medida incomparablemente superior a la de la mayoría de sus compatriotas del Círculo de Viena y no digamos sus epígonos británicos [78]. Lo más probable es, pues, que haya un gran trecho entre el Wittgenstein «real» y el Wittgenstein «histórico» incorporado desde el *Tractatus* a la tradición analítica, donde el segundo

con las tradiciones filosóficas del empirismo británico. El radicalismo de su adhesión a la filosofía lingüística del que es exponente dicha obra se ha ido mitigando con el tiempo, desde la segunda edición de la misma (1946; cfr. su Introducción) a su trabajo *Philosophy and Language,* Oxford, 1960, en el que se critican algunas de las últimas derivaciones contemporáneas de aquellas concepciones filosóficas. Otras obras de Ayer son *The Foundations of Empirical Knowledge,* Londres, 1940; *Thinking and Meaning,* Londres, 1947; *Philosophical Essays,* Londres, 1954; *The Problem of Knowledge,* Londres, 1956 (hay traducción cast. de Andrés R. Raggio, Buenos Aires, 1962); *The Concept of a Person,* Londres, 1963 (hay trad. cast., cit. en la nota 27); *Metaphysics and Common Sense,* Londres, 1967; *The Origins of Pragmatism,* Londres, 1968. Es editor de *Logical Positivism,* Glencoe, Ill., 1959 (hay trad. cast. de L. Aldama y otros, México-Buenos Aires, 1965).

[78] La reivindicación germánica del pensamiento de Wittgenstein —perceptible en obras tan dispares como Karl-Otto Apel, «Die Entfaltung der 'Sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'», *Philosophisches Jahrbuch* 72, 1965, pp. 239-289 (hay ed. inglesa como libro, Dordrecht, 1967) o Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* 3.ª ed., Stuttgart, 1965 (hay trad. cast. de la 1.ª ed. por Federico Saller, Buenos Aires, 1967), a las que podrían añadirse varias otras (como, por ejemplo, Günther Patzig, *Sprache und Logik,* Göttingen, 1970, y Kurt Wuchterl, *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein,* Frankfurt/Main, 1970)— acaso suene un tanto a las reclamaciones del cuclillo tras empollar sus crías en nido ajeno. Pero la inserción de Wittgenstein en la gran tradición filosófica de lengua alemana, en especial por lo que atañe a su vinculación con el pensamiento de Kant, parece estar fuera de toda duda y por encima de cualquier clase de pasión nacionalista desde el bien conocido libro de Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus,* Oxford, 1960. Sin embargo, y por las razones antedichas (véase *supra,* pp. 22 y ss.), el Wittgenstein de estas *Lecturas* (véase a continuación la nota 79) será exclusivamente el inserto en la tradición analítica.

—el único que, en definitiva, nos interesaba en los párrafos precedentes— se halla sin duda lejos de agotar las posibilidades filosóficas del primero. Y eso es también, aun si invertido el signo, lo que probablemente haya ocurrido con el autor de las *Philosophische Untersuchungen-Philosophical Investigations:* a saber, que ni el propio Wittgenstein llegara a calibrar enteramente las posibilidades filosóficas abiertas por su última producción, muy superiores en cualquier caso a la imagen convencional que de ella suelen presentarnos sus escoliastas analíticos. El ensayo de Lazerowitz («La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein») reproduce fielmente, pese a sus protestas de lo contrario, esa imagen convencional [79]. Preferentemente centrado en las concepciones filosóficas de aquel último Wittgenstein, el trabajo de Lazerowitz guarda un silencio punto menos que ominoso sobre buen número de aspectos verdaderamente cruciales de las mismas. Para citar tan sólo tres de ellos, se echa, en primer término, de menos toda alusión a la doctrina del significado como uso lingüístico, que habría de conmocionar hasta sus cimientos el modo establecido de entender el análisis del significado a título de cometido filosófico por excelencia. En segundo término, tampoco se alude a la consiguiente ampliación de las perspectivas filosóficas posibilitada por aquella doctrina, según la cual toda expresión que alcance a ser usada para un propósito comunicativo en un contexto dado de lenguaje resultará *eo ipso* significativa, con lo que el horizonte del lenguaje —pensemos, por ejemplo, en el caso del lenguaje moral o cualquier otro cuyos elementos no sean tautologías formales ni unidades em-

[79] «La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein», pp. 363-380 de este volumen. El trabajo de Lazerowitz «Wittgenstein on the Nature of Philosophy» procede de K. T. Fann, ed., *Ludwig Wittgenstein. The Man and His Philosophy,* Nueva York, 1967, y acentúa considerablemente la interpretación «terapéutica» y «lingüístico-ordinaria» del pensamiento de Wittgenstein, en especial el de las *Philosophical Investigations* (en castellano puede verse al respecto Ricardo Jordana, ed., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein,* Barcelona, 1966). En honor de la verdad hay que decir que el propio Wittgenstein parecía en sus últimos años convencido del acierto de semejante interpretación. Y, a juzgar por algunos de sus escritos póstumos —el caso, por ejemplo, de *Ueber Gewissheit,* ed. G. E. M. Anscombe-G. H. von Wright, Oxford, 1969 (hay trad. cast. de María Victoria Suárez, Caracas, 1972), que ciertamente no añade gran cosa a la gloria wittgensteiniana—, cabría incluso sospechar si sus mismos discípulos interesados, como Norman Malcolm, en presentar a un cierto Moore como «precursor» del último Wittgenstein (véase la nota 58) no hicieron con éste algo peor, a saber, reducirlo a un epígono de «ese» Moore. En cuanto a Morris Lazerowitz, profesor en la actualidad en Northampton, Massachusetts, es autor entre otros de los libros *The Structure of Metaphysics,* Londres-N. York, 1955; *Studies in Metaphilosophy,* Londres-N. York, 1964; *Philosophy and Illusion,* Londres-Nueva York, 1968; y coeditor con W. E. Kennick de *Metaphysics: Readings and Reappraisals,* Londres-N. York, 1966.

píricas de información— rebasará con mucho los estrechos límites en que lo encajonaba la canonización positivista del lenguaje científico. En tercer término, se deja asimismo de aludir a la interpretación de esos contextos lingüísticos como formas socioculturales de vida, interpretación que no sólo haría posible un enriquecimiento del campo de intereses de la filosofía analítica, sino que —hasta cierto punto al menos— podría abrirle algún cauce de diálogo con otras corrientes filosóficas, como sería de nuevo el caso de la fenomenología y el marxismo [80]. En lugar de ello, Lazerowitz se limita a ofrecernos una colección de epigramas wittgensteinianos —desde «La filosofía es una lucha contra el hechizamiento de nuestra inteligencia por medio del lenguaje» a «Lo que nosotros hacemos es devolver las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano», pasando por la idea de que los problemas filosóficos son problemas que surgen «cuando el lenguaje se va de vacaciones»— tendentes a persuadirnos de que tales problemas no son sino «calambres mentales» que los filósofos padecen cuando se empeñan en servirse sofisticadamente del lenguaje y cuya cura habría de consistir en un masaje sedativo que restaure en ellos los hábitos lingüísticos del hombre de la calle que habla como Dios manda, esto es, como lo hace la comunidad. Mas bien que de problemas, por lo tanto, convendría hablar de «enredos» o de embrollos lingüísticos que sólo cabe desenmarañar o «disolver», pues lo que de ordinario entenderíamos como su solución consiste justamente en hacer ver que no hay tales problemas. El efecto tranquilizador de tales concepciones no lo logran paliar las resonancias sanamente destructivas del siguiente pasaje de Wittgenstein, con el que nuestro autor concluye su trabajo: «¿De dónde le viene a nuestra investigación su importancia, puesto que, según parece, lo único que hace es destruir todo lo que tiene interés, es decir, todo lo que es grande e importante? (Destruir todos los edificios dejando tras de sí tan sólo trozos de piedra y cascote). Lo que estamos destruyendo no son nada más que castillos de naipes y estamos esclareciendo el fundamento del lenguaje sobre el que se sostienen» [81].

Sea o no ése el mejor Wittgenstein, la incitante ambigüedad de sus intenciones se ha evaporado de la práctica analítica de no pocos de sus últimos seguidores. Como puede apreciarse en el ensayo de Max Black («El método lingüístico en filosofía»), el análisis filo-

[80] Véase a este respecto la bibliografía citada en la nota 140. Cfr. asimismo los libros de Peter Winch, *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londres-N. York, 3.ª ed., 1963 (hay trad. cast. de María Rosa Viganó de Bonacalza, Buenos Aires, 1972), y *Ethics and Action*, Londres, 1972.

[81] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 118.

sófico de inspiración wittgensteiniana podría estar al servicio de objetivos harto más bienpensantes que la crítica de los dogmatismos, como sería el caso, por ejemplo, de «la refutación del escepticismo» [82]. Y, en líneas generales, la mayor influencia de Wittgenstein en la filosofía analítica posterior parece haberse ejercido bien sea a través de la asignación de un nuevo carácter canónico al lenguaje corriente, bien sea a través de la confianza depositada en este último como instrumento de terapia filosófica, bien sea a través de las dos cosas a la vez.

Una de las direcciones en las que se ha canalizado esa influencia sería, así, la del llamado *análisis terapéutico,* también llamado a veces —sin demasiada propiedad— «positivismo terapéutico» [83]. La impropiedad de esta segunda rotulación se echa de ver tan pronto se repara en que, sin necesidad de hacer mayores concesiones al cultivo ontológico del análisis que las hechas por su lejano pariente el positivismo lógico, el análisis terapéutico ha demostrado por lo menos una más acusada sensibilidad hacia preguntas como la de qué es lo que los filósofos creen hacer y qué lo que hacen al cultivar la ontología. Como Lazerowitz apunta en otra parte, los filósofos no han cesado de expresarse mediante lo que denomina una «jerga ontológica», consistente en la presentación de sus puntos de vista como si se tratase de teorías —verdaderas o falsas— acerca de la realidad. Cuando un filósofo nos dice, por ejemplo, que «el substrato de una cosa —esto es, lo que nos queda tras hacer abstracción de todas y cada una de sus propiedades— resulta incognoscible», está haciendo un

[82] «El método lingüístico en filosofía», pp. 381-99 de este volumen. «Linguistic Method in Philosophy» forma parte de la colección de ensayos del autor *Language and Philosophy,* Ithaca, N. York, 1949. Entre otros libros de Max Black (n. 1909) —profesor de las Universidades norteamericanas de Illinois y Cornell— cabría citar *The Nature of Mathematics,* Londres, 1933; *Critical Thinking,* N. York, 1946; *Problems of Analysis,* Ithaca, N. York, 1954; *The Social Theories of Talcott Parsons,* Englewood Cliffs, N. J., 1961; *Models and Metaphors,* Ithaca, 1962 (hay trad. cast. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, 1966); *A Companion to Wittgenstein's Tractatus,* Cambridge-Ithaca, Nueva York, 1964; *The Labyrinth of Language,* Londres-N. York, 1968 (hay trad. castellana de Roberto J. Vernengo, Caracas, 1969). Coeditor desde 1946 de la *Philosophical Review,* ha editado asimismo los volúmenes *Philosophical Analysis,* Englewood Cliffs, N. J., 1950, y *Philosophy in America,* Londres, 1964.

[83] La denominación procede, al parecer, de B. A. Farrell, «An Appraisal of Therapeutic Positivism», *Mind,* 1946, pp. 25-48, 133-50 (*apud* M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis,* Pittsburgh-Lovaina, 1959, pág. 151), y ha servido para aludir al grupo de los discípulos de Wittgenstein en su última fase de Cambridge, grupo a cuya cabeza figuraría John Wisdom, sucesor de Wittgenstein —quien a su vez había sucedido a Moore— en su cátedra de aquella Universidad.

uso filosófico del término «substrato» más o menos afín a su posible uso científico por parte, supongamos, del geólogo. Naturalmente, en orden a comprobar cuán diferente es el substrato metafísico del geológico sólo tendríamos que hacer ver que las excavaciones que permiten ahondar en el segundo no permitirán avanzar un solo palmo en el primero. Pero ésa no es toda la cuestión, ni tan siquiera el más interesante aspecto de la misma. Bastante más interesante que aquella trivial comprobación es la de que el filósofo, que no ha «descubierto» nada nuevo al hablar de substratos, nos está «proponiendo» un nuevo empleo del lenguaje —no sólo del término «substrato», sino de cualquier substantivo que denote un posible sujeto de atribución (como, pongamos por ejemplo, «mesa» o «silla»)— y, de este modo, una distinta manera de concebir el mundo real (pues normalmente no consideramos a las mesas y sillas como si se tratara de soportes incognoscibles de una serie de cualidades tales como el color o la figura) [84]. Por lo demás, y para el terapeuta, aún sería más interesante preguntarse por el porqué de esa propuesta disfrazada de aseveración fáctica relativa a la naturaleza de las cosas, a lo que no vacila en responder que las propuestas de ese género son propuestas lingüísticas subconscientes —o subconscientemente formuladas— con la finalidad de mitigar alguna íntima frustración: la sustracción a la consciencia de amplias zonas de nuestra mente podría ser causa suficiente, por ejemplo, de la inquietud que impulsa a los filósofos a proyectar tal situación al exterior, dejándose llevar por la secreta e inconfesada convicción de que es más fácil vivir en un mundo de incognoscibles que hacerlo con un incognoscible dentro de sí. Y, generalizando, las fantasías ontológicas de los filósofos —al igual que los sueños— funcionarían en términos freudianos como la gratificación sustitutiva de un deseo, lo que no sólo explicaría su pertinacia y la usual dificultad de desecharlas, sino que indicaría asimismo el camino para librarnos de ellas una vez reconocida su verdadera condición. Como alguna vez se ha dicho, sin embargo, el psicoanálisis de los filósofos parece asunto demasiado importante para dejarlo en manos de los propios filósofos, por lo que acaso hagamos bien en olvidarnos de cuanto pueda referirse a la diagnosis —y, sobre todo, la terapia— de los padecimientos filosóficos. Al fin y al cabo, los puntos de vista de Lazerowitz al respecto no son sino un simple eco —o, más

[84] M. Lazerowitz, *Philosophy and Illusion*, pp. 99 y ss.; cfr. asimismo el resto de la bibliografía de Lazerowitz citada en la nota 79. La gran ventaja de este autor es que, una vez leído uno de sus libros, han sido leídos todos y, de paso, los de su esposa Alice Ambrose (cfr., por ejemplo, *Essays in Analysis*, Londres- N. York, 1966).

exactamente, un eco simplificado— de los de Wisdom. Y, como éste nos muestra en su ensayo («Filosofía, metafísica y psicoanálisis»), el prurito terapéutico ocupa un lugar muy secundario en el parangón con el psicoanálisis mediante el que pretende arrojar luz sobre el carácter paradójico de las afirmaciones metafísicas, interpretadas como intentos de reformar nuestro lenguaje que —si bien podrían ser representados como síntomas de confusión— también cabría representar como síntomas de penetración lingüística, esto es, como un esfuerzo del metafísico por lograrnos comunicar lo que cree el fruto de una insólita y más vasta comprensión de la realidad [85].

Esta última tendencia se halla notablemente acentuada en la obra de un autor como Waismann, que —ajeno por completo a cualquier clase de veleidades terapéuticas— pudiera ser considerado un precursor de la segunda de las dos direcciones del análisis filosófico que estamos ahora reseñando, a la que, sin embargo, sobrepasa en no escasa medida [86]. En su ensayo («Mi visión de la filosofía»), Waismann parte de la opinión según la cual los problemas filosóficos son ofuscaciones verbales a la espera de disolución más bien que de resolución. Decir que —puesto que la serie 1, 1/2, 1/4, 1/8 ... «jamás» tendrá un último término— Aquiles «jamás» podrá alcanzar a la tortuga a la que dobla en velocidad, no es sino un *quid pro quo* originado por la anfibología del vocablo «jamás», que sólo en el segundo de sus usos funciona como adverbio temporal; y esta sencilla observación gramatical basta a desvanecer la fastidiosa paradoja de Zenón. Pero sería abusivo creer que eso es todo por lo que atañe

[85] «Filosofía, metafísica y psicoanálisis», en este volumen, pp. 420-54. John Wisdom (n. 1904) es profesor de la Universidad inglesa de Cambridge desde 1952 y autor de los siguientes libros y trabajos: *Interpretation and Analysis,* Londres, 1931; «Logical Constructions» (aparecido a lo largo de cinco entregas en *Mind,* vols. XL-XLII, 1931-33, y no recogido en libro hasta la fecha); *Problems of Mind and Matter,* Cambridge, 1934; *Other Minds,* Oxford, 1952; *Philosophy and Psycho-Analysis,* Oxford, 1935 (incluye el ensayo «Philosophy, Metaphysics and Psycho-Analysis», inédito hasta ese año); *Paradox and Discovery,* Oxford, 1965. Sobre su obra puede verse en castellano la última parte del libro de David Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein,* Londres, 1958, cuya traducción se incluye en R. Jordana, ed., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein,* cit., pp. 99-198, esp. pp. 179 y ss.

[86] Antiguo miembro del Círculo de Viena, Friedrich Waismann (1896-1959) emigró a Inglaterra en 1936 y profesó allí en las Universidades de Cambridge y Oxford (en esta última desde 1939 hasta su muerte). Su obra se halla recogida en los libros *Einführung in das mathematische Denken,* Viena, 1936 (traducción inglesa, N. York, 1951); *The Principles of Linguistic Philosophy,* ed. R. Harré, Londres-N. York, 1965 (hay trad. cast. de José A. Robles, México, 1970); *How I See Philosophy,* ed. R. Harré, Londres-N. York, 1968. Aunque libros

a los problemas filosóficos. En primer lugar, no basta preguntarse por el uso correcto de los términos en el lenguaje cotidiano, pues el lenguaje —como la ropa de los niños cuando crecen— puede quedársenos pequeño a la hora de satisfacer las exigencias de nuestro pensamiento y sólo su plasticidad habría de permitirnos superar su angostura: la teoría de conjuntos exige una redefinición del término «infinito» para poder dar cuenta de la infinitud no-numerable, de la misma manera que la teoría de la relatividad exige una redefinición del término «simultáneo» si se desea seguir hablando de simultaneidad a distancia. En segundo lugar, el filósofo no es un mero disipador de nieblas: la claridad es importante, pero la niebla a veces puede ser fecunda (sin olvidar, por otra parte, que la claridad pudiera ser «el último refugio de los que nada tienen que decir»); y tampoco es cosa de pensar en identificar la racionalidad de las actividades filosóficas con el rigor estricto de la lógica: en filosofía hay argumentos, pero no tanto como pruebas (la filosofía, en efecto, no constriñe «ni con el palo de la lógica ni con el del lenguaje»). En tercer lugar, la aportación más decisiva de la filosofía no estriba tanto en desenmascarar problemas espúreos cuanto en dirigir nuestra atención allí donde hay un auténtico problema: su finalidad consiste en «abrirnos los ojos» y llevarnos a ver las cosas «desde una nueva perspectiva», desde un punto de vista más amplio y no obstruido por malentendidos. De ahí que sólo la veneración por Wittgenstein —o la convicción de que Wittgenstein no se reduce a eso— impida a Waismann expresar su propio juicio sobre el parecer según el cual la misión de la filosofía consiste en «enseñar a la mosca a salir de la botella». «¿Qué es la filosofía? La filosofía es muchas cosas y no hay una única fórmula que las comprenda a todas. Pero si me pidieran condensar en una sola palabra su rasgo más característico, no vacilaría en señalar que se trata de una visión. En el fondo de toda filosofía merecedora de ese nombre hay una visión y es de ahí de donde brota y adquiere su configuración externa. Y cuando digo

como las conversaciones *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis,* cit., le hayan hecho pasar como un simple amanuense de aquél —mientras que otros, como los citados *Principles of Linguistic Philosophy,* lo presentarían a lo sumo como introductor en Oxford de la temática wittgensteiniana—, algunos de los trabajos incluidos en *How I See Philosophy* (entre ellos, «Verifiability» de 1945, «Language Strata» de 1946-53 y «Analytic-Synthetic» de 1949-53) nos dan la auténtica medida de su talla como pensador. Pero si hay un artículo antológico en su producción ése es sin duda el que da título a aquel libro, «How I See Philosophy» (originariamente publicado en H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy,* Third Series, Londres, 1956; hay trad. cast. previa de L. Aldama y otros en la de A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism,* cit.), reproducido en este volumen como «Mi visión de la filosofía», pp. 491-528.

'una visión', quiero decir exactamente eso; no estoy tratando de fantasear. Lo característico de la filosofía es perforar esa costra muerta de la tradición y las convenciones admitidas, romper las cadenas que nos atan a las preconcepciones heredadas y, de esta manera, lograr un modo nuevo y más amplio de ver las cosas... Una filosofía es un intento de descongelar nuestros hábitos de pensamiento, sustituyéndolos por otros menos rígidos y restrictivos. Por descontado, los nuevos hábitos pueden encallecerse con el tiempo, entorpeciendo de esta suerte todo progreso: así, el empeño de Kant —el *Alleszermalmer* para sus contemporáneos— en mantener en pie con ufanía, pese a su gloria, su tabla de las categorías que hoy nos parece excesivamente estrecha. El libertador de ayer puede, pues, convertirse en el tirano de mañana ... Decir que la metafísica es un sinsentido *es* un sinsentido. Con ello se pasa por alto el decisivo papel desempeñado por esas construcciones siquiera en el pasado. Por qué ha ocurrido así, por qué gozaron de semejante ascendiente sobre la mente humana, es algo que no voy a tratar de examinar aquí. Los metafísicos, como los artistas, son antenas de su época: poseen un especial sentido para captar la dirección del movimiento del espíritu [87].»

Poco de ese apasionamiento filosófico, tan wittgensteiniano en el fondo, podrá encontrarse en la llamada *filosofía del lenguaje ordinario,* que es como por antonomasia se conoce al «análisis oxoniense» o practicado por un sector mayoritario de los filósofos de Oxford [88]. Representativo del mismo es, por lo pronto, el ensayo de Ryle («Dilemas»), donde «dilema» es la denominación que se asigna a un cierto tipo de problema filosófico —acaso el tipo de problema filosófico por excelencia, en su opinión— en el que «no sabemos qué camino tomar» entre líneas de pensamiento que no constituyen soluciones rivales a un mismo problema, sino más bien soluciones o presuntas soluciones a problemas diferentes y que, no obstante, parecen ser inconciliables entre sí. En esta clase de disputas

[87] Waismann, *op. cit.,* pp. 522-28.

[88] Aunque la denominación de «filosofía del lenguaje ordinario» se aplica a veces con la suficiente laxitud como para hacerla extensiva a la práctica del análisis en el grupo o «escuela» de Cambridge, lo más usual es reservarla en exclusiva a la del grupo o «escuela» de Oxford, sobre la que el influjo de Wittgenstein se acusa de manera considerablemente más indirecta y cuyos jefes de fila serían Austin o Ryle. Cfr. a este respecto las colecciones de C. E. Caton, ed., *Philosophy and Ordinary Language,* Urbana, 1936, y V. C. Chappell, ed., *Ordinary Language. Essays in Philosophical Methd,* Englewood Cliffs, N. J., 1963 (hay trad. cast. de J. R. Capella, Madrid, 1971), así como Eike von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache,* Frankfurt/Main, 1969.

no se incluyen afamadas contiendas filosóficas —como el arreglo de cuentas entre empiristas y racionalistas, o entre idealistas y realistas—, por las que Ryle no se halla interesado y que en sí mismas «no valen la pena». Pero podrían incluirse, en cambio, conflictos científicos interteóricos —el caso, por ejemplo, de las demandas y las contrademandas entre la biología y la física—, siquiera en la medida en que tales conflictos no son —a diferencia de los estrictamente intrateóricos— cuestiones biológicas ni físicas. Eso es lo que sucede, para citar la ilustración del propio Ryle, con el aparente conflicto entre «el mundo de la ciencia» y «el mundo cotidiano», esto es, el dilema de las «dos mesas» de Eddington —una de ellas compuesta de un sólido tablero y cuatro estables patas de madera barnizada y la otra integrada por una multitud de partículas elementales en frenético e incesante movimiento— tras de cuyo planteamiento nos asalta la duda de cuál de esas dos mesas será la mesa «verdadera». Para Ryle, los conflictos de este tipo son «conflictos de categorías», entendiendo por tales las fricciones que pudieran surgir entre conceptos llamados a desempeñar *métiers* distintos pero que en un momento dado se interfieren mutua e indebidamente. Ryle se ha ocupado con frecuencia, a lo largo de su obra, de conflictos categoriales de ese género [89]. A diferencia, por ejemplo, de «Fulano está acostado» —expresión verdadera o falsa según que Fulano se halle o no en la cama—, la expresión «Febrero está acostado» nos resultará absurda pese a su gramaticalidad; y esa es la mejor prueba de hallarnos ante un «error categorial», esto es, ante un uso inapropiado del término «Febrero» por relación a su *métier*. Por lo demás, Ryle nunca ha sido muy explícito por lo que se refiere a los criterios de determinación de ese *métier*. Puesto que la cuestión de la gramaticalidad no se halla en juego, se resiste a pedirlos prestados al lingüista. Algunos

[89] Así ocurre, en efecto, desde sus primeros trabajos —como «Systematically Misleading Expressions» (1931-32) o «Categories» (1937-38)— a sus obras de madurez. Gilbert Ryle (n. 1900), profesor de la Universidad de Oxford desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta su retirada como docente hace unos años y sucesor de Moore como editor de la revista *Mind* hasta esas mismas fechas, es de algún modo el patriarca de la filosofía inglesa del momento. Entre sus obras figuran *Locke on the Human Understanding*, Oxford, 1933; *Philosophical Arguments*, Oxford, 1945; *The Concept of Mind*, Londres, 1949 (hay trad. cast. de Eduardo Rabossi, Buenos Aires, 1967); *Dilemmas*, Cambridge, 1954; *Plato's Progress*, Oxford, 1966; así como gran cantidad de artículos reunidos en *Collected Papers*, 2 vols., Londres, 1971 (vol. I, *Critical Essays;* volumen II, *Collected Essays*. 1929-1968). Los ensayos recogidos aquí como «Dilemas», pp. 455-90, constituyen una selección de los capítulos I y V-VI del libro de aquel título. Sobre la obra de Ryle se puede ver el volumen colectivo Oscar P. Wood-George Pitcher, eds., *Ryle. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1970.

críticos han apuntado, probablemente con razón, que la constelación de «oficios» o «usos» de un cierto término parece remitir a la noción wittgensteiniana de contexto lingüístico o «juego de lenguaje». Mas como Ryle tampoco se inclina a una interpretación socioculturalista de los mismos —a confundir, pongamos por caso, el uso de una expresión o de un concepto con su «usanza» socioculturalmente prevaleciente—, no le queda en definitiva otro remedio que apellidar de «lógico» a dicho uso, si bien cuidando de advertir que ese apellido no obliga al analista del lenguaje ordinario a integrarse bajo la patria potestad de los teóricos de la lógica formal. Y una análoga indeterminación rodea asimismo todo lo concerniente al alcance, ontológico o no, de esos análisis. En un primer momento, Ryle se sentía dispuesto a conceder que el «análisis categorial» podría decirnos algo acerca de la realidad, siquiera en la medida en que la perplejidad del niño que pregunta por qué el Ecuador puede ser cruzado pero no visto, o por qué la sonrisa del gato de Cheshire no podría darse sin este último, tienen que ver con la «realidad»; pero con posterioridad da la impresión de rechazar incluso estas inofensivas implicaciones ontológicas [90]. Comoquiera que sea, y para retornar a nuestro dilema, la mesa del físico y la mesa cotidiana no necesitan disputarse entre sí «el mundo» más de lo que las cuentas del administrador y las vivencias del lector necesitarían disputarse entre sí la biblioteca de un colegio. Esta y aquél no precisan multiplicarse para dar por igual satisfacción a los principios de la física teórica y la contabilidad, por una parte, y a nuestras experiencias de cada día y nuestras lecturas, por la otra. Se trata simplemente, en ambos casos, de distintas categorías: en un fragmento de la teoría de las partículas elementales no hay lugar para una descripción acertada o errónea de las mesas, tal y como la descripción de las mesas no deja sitio para una teoría —adecuada o inadecuada— de las partículas elementales (o, análogamente, lo que es verdadero o falso de las cuentas de libros no es ni verdadero ni falso de los libros y viceversa). Y tan pronto como nos demos cuenta de que un enunciado que es verdadero «o» falso de la una no es «ni» verdadero «ni» falso de la otra, comprenderemos que la física y la experiencia cotidiana no pueden ser rivales. Bajo este reconfortante intento de apaciguamiento

[90] Compárense, por ejemplo, las concesiones de Ryle a este respecto en «Categories», *ad finem* (*Collected Papers*, cit., vol. II, pág. 184), con su resuelta negativa a identificar «análisis categorial» y «análisis ontológico» en el coloquio que siguió a su comunicación «La phénoménologie contre *The Concept of Mind*» en Leslie Beck, ed., *La philosophie analytique* (*Cahiers de Royaumont*), París, 1962, pp. 63-104, y asimismo en el correspondiente a la comunicación de J. O. Urmson —véase la nota 93—, pp. 26 y ss.

alienta, sin embargo, la sospecha de que Ryle nos haya escamoteado importantes aspectos teóricos y hasta prácticos del conflicto en cuestión. Si lo que se pretende es evitar que el físico y el hombre de la calle anden hoy a la greña, hay que decir que tampoco valía la pena del esfuerzo, puesto que ambos coexisten pacíficamente o, por lo menos, en amable indiferencia. Pero el conflicto mutuo podría tal vez agudizarse si el primero oyese al segundo sostener una concepción animista del mobiliario, o si el segundo repudiase como materialistas los puntos de vista del primero; casos éstos en que, evidentemente, sus respectivas categorizaciones dejarían de discurrir plácidamente en paralelo para pasar a entrecruzarse. Sin duda alguien podría buscarse el acomodo de cultivar la física con ahinco en el laboratorio y rendir culto al animismo en sus horas libres, pero —puestos a arreglar las cosas de ese modo— también nuestro administrador bibliotecario podría hacer compatible su trabajo con el de comisario en *Fahrenheit 451*.

En opinión de los filósofos del lenguaje ordinario, lo más interesante del análisis lingüístico no es, sin embargo, su posible utilización como amortiguador de los problemas filosóficos sino —para decirlo con palabras de Ryle— su contribución al trazado de la «geografía lógica» de los conceptos subyacentes a nuestras expresiones de lenguaje. Un propósito de algún modo similar, aunque más orientado aún hacia las dimensiones operativas del discurso, es el que anima la obra de Austin. Por lo que a sus intenciones filosóficas se refiere, Austin estaba convencido de que el lenguaje «ordinario» —en cuanto contrapuesto al lenguaje «técnico» de los filósofos— atesora un depósito secular de sutiles distinciones que merecen ser estudiadas por sí mismas y porque no dejan de ser filosóficamente relevantes (si bien, en este último caso, se cuidó de advertir que el análisis del lenguaje ordinario constituye un «comienzo inexcusable», no una «coronación definitiva», de la pesquisa filosófica)[91]. En

[91] Cfr., por ejemplo, «A Plea for Excuses», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LVII, 1956-57, pp. 1-30. Este fue uno de los contados trabajos que John Langshaw Austin (1911-1960) —profesor en la Universidad de Oxford desde 1952 hasta su temprana muerte— llegó a publicar en vida. Junto con diversos otros trabajos asimismo muy conocidos —entre ellos, «Other Minds», «Truth», «Ifs and Cans», «Performative Utterances», etc.—, el citado trabajo se encuentra recogido en *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson-G. J. Warnock, Oxford, 1961. Otros volúmenes póstumos del autor son *Sense and Sensibilia*, ed. G. J. Warnock, Oxford, 1962, y *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson, 1962. Pese a sus escasos años de docencia y al corto número de sus publicaciones, se puede asegurar que la obra de Austin ha sido una de las que más vasta audiencia han obtenido en la filosofía analítica de la postguerra mundial. Sobre dicha obra puede verse el volumen colectivo K. T. Fann, ed., *Symposium on J. L. Austin*, Londres-N. York, 1969.

cuanto a la primera de las razones para ocuparse de ese análisis, Austin creía estar contribuyendo al nacimiento de «una nueva ciencia del lenguaje», que se habría un día de emancipar de la filosofía tal y como otras ciencias lo han hecho a lo largo de la historia. El juicio sobre esa ciencia del lenguaje —y hasta sobre la «filosofía del lenguaje» que incorpora— corresponde en definitiva a los lingüistas, sean teóricos de la lingüística o lexicógrafos [92]. Pero, salvo que alguien se halle obsesionado por las cuestiones de demarcación entre los diversos sindicatos culturales, lo que no cabe de antemano es rechazar la relevancia filosófica de los pacienzudos análisis austinianos del lenguaje ordinario —el caso, por ejemplo, de su taxonomía de los actos de discurso—, que podrían arrojar no poca luz sobre problemas tales como el de la viabilidad o inviabilidad de una superación de la dicotomía entre discurso apofántico y no-apofántico, esto es, entre valores de verdad y otras diversas evaluaciones posibles de la relación del discurso con los hechos. Austin no tuvo demasiadas ocasiones de —ni probablemente tampoco demasiada afición a— explicitar su propio parecer sobre la fecundidad de sus métodos a efectos filosóficos, pero los ensayos de Urmson, Quine y Hampshire («La filosofía de J. L. Austin») [93] pueden proporcionar —desde tres diferentes perspectivas— alguna indicación para que cada lector se forme el suyo.

Descontando alguna que otra excepción esporádica —casi siempre, salvo quizás en el caso de Waismann, más declamatoria que efectiva—, las precedentes muestras del análisis de inspiración wittgensteiniana son bastante expresivas de lo que en nuestro tercer

[92] Cfr. sobre este punto J. R. Searle, ed., *The Philosophy of Language,* Oxford, 1971, Introducción, pp. 1-12, así como su libro *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge, 1969.

[93] «La filosofía de J. L. Austin» —pp. 529-51 de este volumen— recoge la discusión sostenida por nuestros tres autores bajo el epígrafe «A Symposium on Austin's Method», incluido en K. T. Fann, ed., *A Simposium on J. L. Austin,* citado. De entre los participantes, tanto James O. Urmson como Stuart Hampshire fueron alumnos de Austin y profesan en la actualidad en la Universidad de Oxford, si bien difieren ampliamente en cuanto a sus respectivas orientaciones filosóficas: Urmson nos interesa aquí en tanto que historiador semioficial de la filosofía analítica desde un punto de vista oxoniense (a su *Philosophical Analysis,* cit., habría que añadir su contribución «Histoire de l'Analyse», en Leslie Beck, ed., *La philosophie analytique,* cit., pp. 11-39), mientras que las obras de Hamsphire (por ejemplo, *Thought and Action,* Londres, 1959; *Freedom of the Individual,* Princeton, 1965; *Freedom of Mind,* Princeton, 1971) han discurrido con notable independencia de aquella línea, en paralelo a veces con ulteriores desarrollos del análisis filosófico a lo Strawson —véase *infra,* pp. 597 y ss.— y en contacto más estrecho con el pensamiento europeo continental o americano que el de la mayoría de sus colegas de Oxford. Por lo que se refiere a Quine, más adelante tendremos ocasión de detenernos a examinar su posición.

apartado queríamos apuntar cuando hablamos del *confinamiento lingüístico del filosofar.* Semejante confinamiento no es, por cierto, invariablemente deplorable. Si se acepta, por ejemplo, la distinción (trivial y obvia, pero no acuñada sino recientemente en el contexto del análisis filosófico) entre «filosofía del lenguaje» y «filosofía lingüística» [94], está claro que la primera —esto es, cualquier clase de reflexión filosófica sobre el lenguaje— se hallaría de algún modo confinada en el lenguaje como su objeto propio y nada habría que reprocharle por este hecho. Mas lo que aquí nos interesa no son los finos arabescos de la actual filosofía del lenguaje, sino los gruesos trazos de la filosofía lingüística. Y, como ya sabemos, no son pocos los militantes en sus filas para los que aquel confinamiento vendría a equivaler a la proclamación de la *insustantividad de la filosofía.* En este sentido, y por debajo de la gran copia de matices —en absoluto desdeñables— que alimentan sus respectivas divergencias, cabría anotar una continuidad palmaria entre los analistas terapéuticos y los filósofos del lenguaje ordinario, por un lado, y los positivistas lógicos por otro.

Sin perder, pues, de vista esos matices —pero sin asignarles ahora el primer plano—, podríamos ocuparnos del segundo ensayo de Carnap («Empirismo, semántica y ontología»), que introduce algunas modificaciones importantes en su primitiva posición sintactista aun si dejando intacto el fondo de su concepción analítica de la filosofía [95]. Retornando a esta última, los problemas ontológicos eran para aquel Carnap «pseudoproblemas» originados por la engañosa presentación de ciertos enunciados sintácticos —como «'Fulano' es un nombre propio»— a título de enunciados presuntamente relativos al mundo extralingüístico, como por ejemplo «Fulano es un individuo». De acuerdo con esta tesis, Carnap creyó poder desmantelar entre otras cosas la ontología del atomismo lógico —compendiada, como recordaremos, en los aforismos wittgensteinianos «El mundo es todo lo que acaece», «El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas)», etcétera— convirtiendo a estos últimos en una serie de inocentes enunciados reformulados en el modo formal de

[94] Cfr. a este respecto las obras de Katz y Searle citadas, respectivamente, en las notas 8 y 92. Véase asimismo *Filosofía analítica y lenguaje,* volumen II de estas *Lecturas.*

[95] «Empiricism, Semantics, and Ontology» de Carnap se publicó originariamente en la *Revue Internationale de Philosophie,* 4, 1950, pp. 20-40, siendo ulteriormente recogido en la segunda edición de *Meaning and Necessity,* cit. (en este volumen, «Empirismo, semántica y ontología», pp. 400-19). Sobre la continuidad del pensamiento de Carnap en este punto, cfr. Lothar Krauth, *Die Philosophie Carnaps,* Viena-N. York, 1970, especialmente pp. 195 y ss.

hablar: «La ciencia es un sistema de enunciados», «Un enunciado es una combinación de símbolos», etcétera. Y, puesto que el rodillo de sus traducciones sintácticas podía pasar incluso sobre los enunciados que expresan relaciones semánticas, Carnap llegó a considerar a éstas reducibles a relaciones puramente sintácticas. Con el tiempo, no sólo habría de convencerse de la dificultad de llevar a cabo semejante programa, sino que se transformaría en uno de los principales valedores de la tesis de la irreductibilidad de la semántica a la sintaxis lógica del lenguaje [96]. A la pregunta de si esta apertura a la semántica comportaría también vía libre para la ontología, se creyó autorizado, no obstante, a responder con una negativa. Las cuestiones semánticas son «cuestiones internas» a un lenguaje determinado, como cuando nos preguntamos —en un lenguaje dado L— si la expresión X posee o no referencia. Mas las cuestiones ontológicas, como cuando nos preguntamos si X existe o no, serían «cuestiones externas» al lenguaje considerado y no tendrían otro sentido que el de enfrentarnos con la decisión de admitir o rechazar el marco lingüístico suministrado por L. En el discurso científico, por ejemplo, el filósofo se encuentra ante una turbamulta de «conceptos teóricos» tales como los de electrón, gen, superego o clase social. Y, si pasamos del discurso al universo extralingüístico —esto es, a las «entidades teóricas» que presumiblemente hayan de responder por aquellos conceptos—, cabría sin duda preguntarse: «¿Las hay o no las hay?» Es aquí donde adquiere relevancia, según Carnap, su distinción entre cuestiones internas y externas a un marco lingüístico determinado. A un matemático tendría sentido preguntarle «¿Hay un número primo mayor que 100?» —pregunta que plantea una cuestión interna al marco del lenguaje aritmético—, pero no «¿Existen los números?», pregunta que plantea una cuestión externa a dicho marco (aunque no necesariamente, el matemático acaso respondiese que se trata de una cuestión filosófica —concretamente, ontológica— que, en cuanto tal, no le interesa lo más mínimo). Para decirlo de otro modo, la primera sería una «cuestión teórica» que el matemático sabría bien cómo resolver; la segunda, en cambio, sería una «cuestión pragmática», esto es, relativa a nuestra aceptación o no aceptación del marco lingüístico en cuestión: para el matemático —que acepta dicho marco— la pregunta «¿Existen los números?» resultaría, cuando menos,

[96] La inflexión del pensamiento de Carnap al respecto, debida en buena parte al influjo de Tarski, se aprecia claramente a partir de su *Introduction to Semantics* de 1942, cit. en la nota 75. Cfr. sobre este punto Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena, 1957, especialmente pp. 72 y ss.

desconcertante, pues da la sensación de exigir de él una respuesta teórica a una pregunta que ha respondido ya por vía pragmática desde que decidió aceptar por buena la aritmética elemental. Como Carnap especifica [97]: «Hemos de distinguir con claridad las cuestiones internas de las externas ... Muchos filósofos consideran las cuestiones de este último tipo como cuestiones ontológicas, que se han de plantear y resolver *con anterioridad a* la introducción de las formas lingüísticas adecuadas para el tratamiento de las entidades sometidas a discusión ... En contraste con este punto de vista, nuestra posición es que la introducción de tales nuevos modos de hablar no necesita de ninguna justificación teórica, puesto que no implica la aserción de ninguna realidad. Podemos seguir hablando de 'aceptación de nuevas entidades', ya que ése es el giro acostumbrado; pero sin olvidar que dicho giro sólo quiere significar para nosotros la aceptación de nuevos marcos lingüísticos. Sobre todo, no debe interpretarse como una alusión a la suposición, creencia o aserción de 'la realidad de esas entidades'. No hay tal aserción ... Por supuesto que nos hallamos en este punto ante una cuestión importante; pero se trata de una cuestión práctica, no una cuestión teórica: la de si aceptar o no las nuevas formas lingüísticas. Dicha aceptación no puede ser juzgada como si fuese verdadera o falsa, puesto que no constituye una aserción. Sólo puede juzgarse sobre si es más o menos conveniente, fructífera o eficaz desde el punto de vista de los objetivos perseguidos por el lenguaje. Son siempre consideraciones de este género las que nos mueven a aceptar o rechazar un cierto tipo de entidades.»

Los ejemplos de Carnap eran ejemplos preferentemente extraídos del dominio de las ciencias formales (relativos, pongamos por caso, a la existencia o inexistencia de «entidades abstractas» tales como este o aquel número o los números en general). Cabe pensar que la nitidez de su distinción entre cuestiones internas y externas mermase un tanto al discurrir de aquel dominio al de las ciencias empíricas, pues el contraste entre preguntas como «¿Hay un número primo mayor que 100?» y «¿Existen los números?» deja de parecer tan grande al preguntarnos «¿Hay genes de *Eschirichia coli?*» y «¿Existen los genes?» Para nuestros efectos, sin embargo, no habría inconveniente en generalizar la distinción de Carnap hasta hacerla aplicable a todos los dominios del discurso científico. Cuestiones tales como «¿Existen los electrones, los genes, el superego o las clases sociales?» podrían entonces entenderse como meras cuestiones pragmáticas relativas a nuestra aceptación o nuestro rechazo de determinados marcos

[97] Carnap. *op. cit.*, p. 410.

lingüísticos en los dominios de la física, la biología, la psicología o la sociología. En opinión de Carnap, pues, todas estas cuestiones serían razonables y legítimas; pero sería, en cambio, absurdo e ilegítimo preguntarse si —además del uso que el físico, el biólogo, el psicólogo o el sociólogo pueden hacer de esos conceptos (o, más exactamente, de las expresiones correspondientes a los mismos)— existen o no realmente las entidades en cuestión. Esto es, sería absurdo e ilegítimo buscar problemas *ontológicos* donde sólo los hay *lingüísticos*. El filósofo, pues, podría tratar de examinar aquellos usos por medio del análisis de cada uno de dichos lenguajes en particular, pero extrapolaría su cometido si tratase de convertir esa tarea en un pretexto para inventariar la realidad.

El segundo de los ensayos de Quine («Filosofía y decisión óntica») se contrapone de manera tan frontal a los puntos de vista sustentados por Carnap en su trabajo [98] que, aligerándolo de su indudable carác-

[98] «Filosofía y decisión óntica», pp. 552-96 de este volumen. El texto en cuestión —«Ontic Decision»— constituye el capítulo VII y último de *Word and Object,* N. York-Londres, 1960 (hay trad. cast. de Manuel Sacristán, Barcelona, 1968), hasta el presente la obra filosóficamente más importante del autor. William van Orman Quine (n. 1908) es profesor de la Universidad norteamericana de Harvard desde 1936, habiendo ejercido como profesor visitante o invitado en las de Oxford, Sao Paulo, Tokyo y Adelaida (Australia). Otras obras suyas son *A System of Logistic,* Cambridge, Mass., 1934; *Elementary Logic,* N. York, 1941; *Mathematical Logic,* N. York, 1940 (ed. rev., 1951; hay trad. cast. de José Hierro, Madrid, 1971); *O Sentido da Nova Logica,* Sao Paulo, 1944 (hay trad. cast. de Mario Bunge, Buenos Aires, 1958); *Methods of Logic,* N. York, 1950 (hay trad. cast. de Manuel Sacristán, Barcelona, 1967); *From Logical Point of View,* Cambridge, Mass., 1953 (hay trad. cast. de Manuel Sacristán, Barcelona, 1962); *Set Theory and Its Logic,* Cambridge, Mass., 1964; *The Ways of Paradox,* N. York, 1966; *Philosophy of Logic,* Englewood Cliffs, N. J., 1970 (hay trad. cast. de Manuel Sacristán, Madrid, 1973); *Ontological Relativity and Other Essays,* N. York-Londres, 1970. En líneas generales, puede decirse que las contribuciones de Quine a la lógica, la semántica y la teoría de la ciencia han oscurecido un tanto la trascendencia de sus concepciones filosóficas generales, que sólo recientemente comienza a ser apreciada en su verdadera magnitud. En cuanto a su contraposición a los puntos de vista de Carnap, de la que serían exponente su crítica del positivismo y su revaluación de la ontología (cfr. a este respecto los ensayos «On What There Is» y «Two Dogmas of Empiricism» de *From a Logical Point of View,* así como el que da título a *Ontological Relativity*), tal contraposición resulta perfectamente compatible con el reconocimiento de su gran deuda intelectual respecto de aquél —*Word and Object* se halla dedicado «A Rudolf Carnap, maestro y amigo»—, con quien comparte en cualquier caso su actitud crítica frente al programa analítico de los filósofos del lenguaje ordinario (cfr. sobre este punto el distinto talante de las objeciones a Carnap por parte de Quine —«Carnap

ter técnico y hasta a trechos superferolítico en apariencia, podría decirse de él que marca el paso a lo que en este libro —y sólo por lo que a este libro se refiere [99]— nos dispondremos a considerar la *última época* de la filosofía analítica. El tecnicismo del trabajo de Quine se debe, entre otras cosas, a que lo que primariamente le interesa son una serie de problemas de teoría de la ciencia, que Quine intenta abordar desde el último peldaño semiótico —el pragmático, más bien que el sintáctico o el semántico— reservado por Carnap para la consideración de las cuestiones ontológicas. Pero por nuestra parte no podremos entrar en los detalles de la discusión quineana de aquella problemática, a la que sólo atenderemos desde la perspectiva de su repercusión sobre las ulteriores concepciones del análisis filosófico y su posible significación para la transición a lo que acaso quepa llamar la concepción postanalítica de la filosofía surgida de las mismas [100].

Según señala Quine, la filosofía y las ciencias especiales dejan un infinito campo a las discrepancias acerca de lo que hay. En efecto, se dan —o pueden imaginarse— desacuerdos acerca de si existen unicornios, ángeles, neutrinos, clases, puntos, millas o proposiciones. Y éste es el caso, por ejemplo, de la ruidosa controversia sobre la existencia de objetos abstractos, que los «platónicos» admiten en tanto los «nominalistas» la rechazan sosteniendo que únicamente hay objetos concretos: para el nominalista, supongamos, existen cosas redondas; para el platónico, además, existirá la redondez. Ahora bien, lo que a Quine le interesa en este punto no es tanto averiguar cuál de ambas partes —si el platónico o el nominalista— detenta la razón cuanto a qué es a lo que se compromete cada una, y cómo lo hace, al admitir en su vocabulario términos generales concretos (como «redondo», «perro», etcétera) y/o términos singulares abstractos (como «redondez», «caninidad», «la clase de las cosas redondas», «la clase de los perros», etcétera). El «criterio de compromiso ontológico»

and Logical Truth»— y Strawson —«Carnap's Views on Constructed Systems *versus* Natural Languages in Analytic Philosophy»— en P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Rudolf Carnap.*, cit., pp. 385-406 y 503-18, así como las réplicas de Carnap a uno y otro, *ibid.*, pp. 915-21 y 933-39, y el trabajo anterior de Quine, «Mr. Strawson on Logical Theory», *Mind*, LXII, 1953, pp. 433-51, más las diversas alusiones a este último en *Word and Object*, especialmente páginas 63-66, 206 y ss.). Quine, finalmente, ha sido coeditor de *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, N. York, 1936, y sobre su obra puede verse el volumen colectivo D. Davidson-J. Hintikka, eds., *Words and Objections. Essays on the Work of W. v. O. Quine*, Dordrecht, 1969.

[99] Véase para ulteriores desarrollos el volumen V de estas *Lecturas, Balance y perspectiva de la filosofía analítica.*

[100] Véase especialmente *infra*, pp. 114 y ss.

de Quine vendrá suministrado por el empleo de expresiones existenciales en relación con uno u otro género de objetos, concretos y/o abstractos [101]. Quienes, por alguna razón, deseen servirse únicamente de términos generales como «perro», tratarán de transformar en enunciados que tan sólo contengan tales términos todos aquellos otros en que hagan aparición términos tales como «caninidad» o «la clase de los perros»: los enunciados «La caninidad implica la animalidad» o «La clase de los perros se incluye en la clase de los animales» quedarían transformados, por ejemplo, en el enunciado «Todos los perros son animales» (o, para decirlo de acuerdo con los cánones de la lógica cuantificacional, «Para todo *x*, si *x* es un perro entonces *x* es un animal»); y su compromiso ontológico, por ende, no habrá de rebasar el de la admisión de un enunciado como «Existen perros» (o, para decirlo nuevamente de acuerdo con los cánones de la lógica cuantificacional, «Hay por lo menos un *x* tal que *x* es un perro»). Eso no excluye, por supuesto, la posibilidad de que el platónico esté dispuesto a admitir compromisos ontológicos harto más fuertes, como los involucrados en enunciados del tipo de «Existe la caninidad» o «Existe la clase de los perros». Lo único importante es que tanto este último como el nominalista tengan clara conciencia de lo que están haciendo al hacer uso de unas u otras expresiones existenciales, a saber, comprometiéndose ontológicamente con la existencia de este o aquel género de objetos. De ahí la severidad con que Quine juzga a aquellos filósofos que no vacilan en servirse de expresiones existencialmente cuantificadas en que figuran términos abstractos, mas cuya bífida lengua filosófica les lleva a repudiar la ontología correspondiente y rechazar así la existencia de objetos abstractos: «Esta línea de pensamiento tiene sus raíces en una antipatía por los objetos abstractos combinada con la simpatía por su eficacia sistemática. La motivación ha probado su fuerza dando lugar a notables extremosidades. Y así damos con filósofos que se permiten tranquilamente no sólo el uso de términos abstractos, sino incluso inconfundibles cuantificaciones sobre ellos ('Hay conceptos con los cuales...', '...algunas de cuyas proposiciones...', '...hay algo que él duda o cree...'), pese a lo cual niegan tranquilamente en la misma página que haya objetos tales... Si se les aprieta un poco, tal vez declaren que los objetos abstractos no existen a la manera de los objetos físicos. La diferencia, dicen, no lo es sólo como entre clases de objetos, los unos espacio-temporales y los otros no, sino una

[101] Quine, «Filosofía y decisión óntica», p. 558. (Sobre el criterio de Quine se puede ver en castellano José Ferrater Mora, *El ser y el sentido*, Madrid, 1967, cap. VIII).

diferencia entre dos sentidos de 'hay'; de tal modo que, en el sentido en el cual hay objetos concretos, no hay objetos abstractos. Pero entonces quedan aún dos dificultades, una grave y otra ligera. La pequeña consiste en que el filósofo que repudia los objetos abstractos parece acabar diciendo que los hay, en el sentido de 'hay' que les es adecuado. La grave consiste en que la distinción entre la existencia de un sentido de 'hay' para los objetos concretos y otro para los abstractos y la existencia de un solo sentido de 'hay' para unos y otros no tiene el menor sentido... En nuestra notación canónica de la cuantificación encontramos, pues, la restauración de la ley y el orden. En la medida en que la respetamos, hay que entender que los objetos que admitimos son precisamente los que recogemos en el universo de valores para las variables de la cuantificación. Tal es el sentido de los cuantificadores '(x)' y '(Ex)': 'todo objeto x es tal que', 'hay un objeto x tal que'. Los cuantificadores son encapsulamientos de esos giros especialmente seleccionados del lenguaje ordinario, los cuales son inequívocamente referenciales. Parafrasear un enunciado en la notación canónica de la cuantificación es ante todo y principalmente explicitar su contenido ontológico, pues la cuantificación es un expediente para hablar de objetos en general [102].»

Quine es, por lo demás, lúcidamente consciente de que su criterio de compromiso ontológico únicamente nos ayuda a estimar qué debemos considerar que hay puesto que usamos —o dejamos de hacerlo— tales o cuales expresiones, pero no constituye por sí mismo ningún criterio para usarlas o dejarlas de usar. Esos criterios habrá que ir a buscarlos a otra parte y no hay, en consecuencia, por qué tildarlos de ontológicos. En el dominio de la ciencia, por ejemplo, podrá tratarse de criterios metodológicos tales como la economía, pero en tal caso ha de tenerse muy presente que la economía en cuestión será la economía de la teoría y no la de las entidades [103]. A efectos ontológicos, y como ya hemos visto en otra parte, hay serios motivos para dudar de la capacidad cisoria de la Navaja de Occam o cualquier instrumento parecido, puesto que —frente al partidario de una austera visión del universo poco poblada de entidades— el partidario de una visión barroca hasta la superpoblación siempre podría alegar que «Cuantas más, mejor». Pero no es imposible, en cambio, que la hoja metodológica de tales instrumentos se halle en mejor estado de conservación que su hoja ontológica. Eso es lo que parece creer Quine cuando nos dice que «toda explicación es eliminación» —así es como

[102] *Op. cit.*, pp. 561-62.
[103] *Op. cit.*, p. 563.

explicábamos, analizándola, una expresión en que intervienen términos abstractos con vistas a sustituirla por otra en la que sólo lo hagan términos concretos—, si bien para añadir a continuación que «no toda eliminación es explicación» [104], puesto que el éxito de un análisis no se consumará más que en la medida en que las nuevas expresiones consigan retener la funcionalidad de las sustituidas: Quine, que con Nelson Goodman se embarcara en un programa de reconstrucción nominalista del lenguaje matemático, no se halla, sin embargo, convencido de la posibilidad de pasarse en este último sin apelar a alguna suerte de objetos abstractos, como es el caso por ejemplo de las clases. Como se habrá pensado, una tal concepción de la práctica analítica en la que tan abiertamente se comercia con los supuestos ontológicos del lenguaje constituye una excelente muestra de simbiosis del análisis parafrástico y el análisis sustantivo. Mas Quine tiene asimismo poderosas razones de índole teórica para abogar en pro de esa simbiosis, y son esas razones las que directamente atentan contra la posición de Carnap examinada más arriba.

Así, Quine reconoce abiertamente que en la discusión ontológica —como cuando se discute qué es lo que realmente hay o deja de haber— se habla más de palabras que de objetos, lo que parecería abonar la tesis de que las cuestiones filosóficas son cuestiones lingüísticas en el sentido de cuestiones pragmáticas acerca del uso del lenguaje. Pero ese «ascenso metalingüístico» que desplaza la discusión de los dominios del discurso sobre el mundo a los dominios del discurso sobre las palabras se da también, y en no menor medida, a propósito de la ciencia, ya que también en este caso las palabras —y, en especial, sus inscripciones simbólicas— resultarán (salvo mejor parecer de los teóricos antiverbalistas de la comunicación que tanto sorprendieran al *Gulliver* de Swift) bastante más manejables como objetos que los objetos sobre que esas palabras versan [105]. El

[104] *Op. cit.*, pág. 581. Quine hace suya en este punto, aunque depurándola de su originaria connotación reduccionista, la concepción del «análisis» como «explicación» sustentada por Carnap en *Logical Foundations of Probability*, cit., capítulo I. A título de ejemplificación de las oscilaciones de Quine a la hora de aplicar su principio de economía en un caso concreto —el de los términos abstractos en el lenguaje de la matemática a que se alude en el texto—, compárense W. v. O. Quine-N. Goodman, «Steps Toward a Constructive Nominalism», *Journal of Symbolic Logic*, 12, 1947, pp. 105-22, con las observaciones del autor en *Word and Object*, cit., cc. VI y VII («Filosofía y decisión óntica», especialmente pp. 586-90, así como la nota al pie de la pág. 562).

[105] Quine, *op. cit.*, pág. 592. (En sus *Viajes de Gulliver*, Swift nos relata las dificultades de aquellos sabios académicos que trataban de abreviar los procesos de comunicación eliminando toda clase de palabras y sirviéndose en su lugar directamente de las cosas por ellas significadas: los pobres hombres tenían

ascenso metalingüístico es, por ejemplo, el que hace posible la formalización de los sistemas deductivos, gracias a la que la cuestión de si una fórmula determinada es consecuencia lógica de unos determinados axiomas se reduce a la de si las operaciones sobre sus símbolos nos pueden conducir a dicha fórmula a partir de dichos axiomas. Y lo que ocurre con las ciencias formales ocurrirá también con las teorías científicas empíricas lo suficientemente complejas como para no poder ser eficazmente discutidas sin ayuda del ascenso metalingüístico: la teoría einsteiniana de la relatividad fue aceptada no sólo a consecuencia de una nueva reflexión acerca del espacio y el tiempo o las perturbaciones de la órbita de Mercurio, sino también como fruto de consideraciones pragmáticas relativas a la teoría misma tomada como discurso y a las ventajas de su simplicidad en comparación con otras teorías posibles. «La cuestión de lo que hay es preocupación común a la filosofía y la mayor parte de los restantes géneros no pertenecientes a la literatura de ficción» —afirma expresamente Quine—. «En los libros de geografía y astronomía son objeto de descripción individuada un repertorio representativo de masas de tierra, mares, planetas y estrellas, tal y como en las biografías y los libros de arte lo son un cierto bípedo o algún otro objeto de tamaño medio. La descripción sube de grado gracias a la producción en masa en la zoología, la botánica y la mineralogía, ciencias en las cuales las cosas se agrupan según sus parecidos y se describen correlativamente. La física, mediante una abstracción aún más desconsiderada de las diferencias de detalle, lleva todavía más lejos la descripción masiva. Y hasta la matemática pura pertenece al ámbito de la respuesta descriptiva a la pregunta por lo que hay; pues las cosas acerca de las cuales pregunta esa cuestión no excluyen los números, las clases, las funciones, etc., si eso es parte de lo que hay y de lo que trata la matemática pura». Y prosigue: «Sólo la amplitud de las categorías establece una distinción entre el interés ontológico del filósofo y todo eso otro. Dados los objetos físicos en general, el que tiene que decidir acerca de si existen unicornios es el científico de la naturaleza. Dadas las clases, o cualquier otro reino amplio de objetos requeridos por el

que ir de un lado a otro cargados como buhoneros y, cuando se encontraban, abrían sus sacos y «conversaban» entre sí, enseñándose mutuamente los cachivaches en ellos contenidos, para después volver a echárselos a cuestas y proseguir de esa manera su camino. El «ascenso metalingüístico» constituye un programa de signo en cierto modo inverso al anterior, puesto que nos habría de permitir en ciertos casos sustituir el discurso relativo al contenido de los sacos por un metadiscurso relativo a los diccionarios y manuales de gramática que codifican y regulan al primero... sin por eso olvidarnos, claro está, de que «lo que hay» se halla en los sacos y no en el discurso).

matemático, es tarea de éste el decir si hay en particular números primos pares o números cubos que sean sumas de pares de números cubos. En cambio, lo propio de la ontología es el escrutinio de esa aceptación acrítica del reino de los objetos físicos mismo, o del de las clases, etc. La tarea consiste aquí en explicar lo que había estado implícito, en precisar lo que había sido vago, en exponer y resolver paradojas, deshacer nudos, arrancar plantas atrofiadas, llevar la luz a los barrios bajos ontológicos» [106]. Por último, añade: «La tarea del filósofo difiere, pues, de la otra en detalle; pero no de modo tan drástico como el que suponen los que imaginan en favor del filósofo una privilegiada perspectiva fuera del esquema conceptual que toma a su cargo. No hay exilio cósmico. El filósofo no puede estudiar ni revisar el esquema conceptual básico de la ciencia y el sentido común sin tener él mismo algún esquema conceptual, el mismo o cualquier otro, que no estará menos necesitado de escrutinio filosófico y que le es imprescindible para trabajar. El filósofo puede llevar a cabo ese escrutinio y perfeccionar el sistema desde dentro; pero éste es el método del teórico en general. El filósofo recurre al ascenso metalingüístico; pero lo mismo hace el científico. Y si el científico teórico está obligado a salvar, por sus remotas vías, las posibles conexiones con la estimulación no verbal, también lo está el filósofo, aunque sea aún más remotamente. Es verdad que ningún experimento zanjará nunca una cuestión ontológica; pero eso se debe exclusivamente a que estas cuestiones están conectadas con la irritación de las superficies sensibles de un modo particularmente múltiple y a través del laberinto de la teoría intermedia.»

Es el momento de extraer algunas conclusiones de los textos de Quine reproducidos, a los que asimismo convendría adicionar alguna que otra precisión. Para empezar, parece desprenderse de los mismos que no hay nada que impida considerar a las cuestiones ontológicas como *cuestiones sustantivas* siquiera en dos sentidos [107] muy usuales de esta rotulación, uno de ellos negativo y el otro positivo. Al igual que las científicas, en efecto, las cuestiones ontológicas no son meras «cuestiones de palabras», ya que —por más que versen directamente acerca de palabras— eso no excluye que indirectamente puedan también versar sobre la realidad y sean, así, «cuestiones reales».

[106] *Ibid*, pp. 595-96.

[107] Que esos dos sentidos no son, por lo demás, los únicos en que se acostumbra a hablar de «cuestiones sustantivas» lo demuestra la reluctancia de no pocos filósofos —incluso ajenos, como Sellars (véase su ensayo recogido en este volumen, pág. 648), a una ortodoxia analítica estricta— a asignar condición de tales a las cuestiones filosóficas.

Dicho de otra manera, ontología y ciencia son para Quine *continuas,* y la común sustantividad de sus cuestiones respectivas sería un aspecto más —acaso el decisivo— de esa continuidad. Ahora bien, no hace falta ser un recalcitrante heideggeriano persuadido de la radical discontinuidad entre «lo óntico» y «lo ontológico» para reconocer que —aun si continuas— ciencia y ontología son, no obstante, distintas, sea para bien o para mal. De ahí que no quepa en ningún caso pensar en restaurar a las cuestiones ontológicas su antigua condición de «cuestiones de primer orden», que es lo que con frecuencia —pero no sin ambigüedad— se entiende cuando se habla de «cuestiones sustantivas». Por nuestra parte, nosotros ya sabemos que la distinción entre cuestiones de primero y segundo orden no era ni mucho menos tan tajante en los dominios de la epistemología o de la ética como acostumbra a creer la generalidad de los filósofos analíticos [108]. Y ahora se nos acaba de decir que tanto la ciencia como la ontología practican igualmente el ascenso metalingüístico. Mas, pese a todo ello, hay un sentido en el que las cuestiones ontológicas no sólo son *cuestiones de segundo orden,* sino «más-de-segundo-orden» (y, si lo preferimos, de tercero o hasta enésimo orden) que las científicas. El reconocimiento de semejante particularidad habría de permitir incorporar al replanteamiento quineano de la ontología todo cuanto de aprovechable hayan podido decir a este respecto —y algo han dicho, desde luego— los filósofos analíticos anteriores, sean filósofos del lenguaje ordinario, analistas terapéuticos, positivistas o atomistas lógicos. Cuando se insistía en que el análisis filosófico es *análisis categorial,* o en que la filosofía puede entrañar *propuestas* de reforma lingüística mas no *descubrimientos,* o en que no son lo mismo las cuestiones *internas* que las *externas* a un marco lingüístico dado, etc., se estaba insistiendo —con terminología no siempre afortunada e incluso en ocasiones confundente— en esa peculiaridad, sea o no algo más que simple diferencia de subnivel o de subgrado, del ascenso metalingüístico filosófico y, muy concretamente, el ontológico. Y eso es también lo que nos encontramos en la más clásica ontología del atomismo lógico: el atomista lógico diría que lo que hay son bodas y bautizos, accidentes ferroviarios o erupciones volcánicas, no que —además de todo ello— haya también hechos atómicos; el de «hechos atómicos» no es sino un marbete del que el filósofo se sirve a los efectos de ofrecer una *clasificación* —una categorización— de lo que hay [109]. (Si se me apura, diría que así ocurría ya con la mismísima ontología de Aristóteles, quien nunca dijo que existieran subs-

[108] Véase *supra,* pp. 43 y ss., 46 y ss.
[109] Véase *supra,* pp. 73 y ss.

tancias primeras, sino se limitó a llamar «substancias primeras» a Sócrates, este perro o aquel árbol en la medida en la que existen esas cosas.) Como se ha puesto de relieve alguna vez, el valor de una ontología no ha de medirse por la información que nos proporcione sobre hechos desconocidos, sino por su capacidad para poner en conexión todos aquellos que conocemos, permitiendo desentrañar su significación bajo una nueva luz. A través de sus clasificaciones categoriales, las ontologías suministran los lineamientos generales —el esquema conceptual— sobre los que ha de levantarse una visión del mundo o, como se la viene llamando desde hace veinte siglos, una metafísica. Para decirlo, si se quiere, en términos metalingüísticos, los compromisos ontológicos envueltos en nuestro uso de cláusulas concretas como «Hay...», o sus equivalentes, se difundirán a lo largo y a lo ancho del lenguaje que usamos en su totalidad [110]. Y una vez enseñoreados de este último, no deja de ser cierto que no hay otra manera de escapar a esos compromisos que adoptando un lenguaje diferente, esto es, otro sistema de categorías, si contamos con él o nos es dado construirlo.

La elección del lenguaje que le haya de servir como plataforma constituye, así pues, un dato sumamente revelador de los propósitos del filósofo analítico, como por lo demás nos consta ya sobradamente a estas alturas. Pero quizá no haya ocasiones de comprobarlo tan pro-

[110] Para una muestra de semejante generalización del criterio quineano de compromiso ontológico, cfr. Everett W. Hall, *Philosophical Systems. A Categorial Analysis,* Chicago, 1960, quien cifra aquel criterio «en la totalidad de los recursos de que el lenguaje de un filósofo dispone» (*Ibid.,* pág. 35). En opinión de Hall, de su reformulación del criterio de Quine no se sigue que el filósofo en cuestión no pueda desligarse de su compromiso con la ontología de un lenguaje dado, mas sí se sigue que inevitablemente se hallará comprometido con alguna ontología en algún lenguaje. Si se distingue, empero, entre el compromiso ontológico más o menos irreflexivo que el simple uso de un lenguaje acarrea a sus usuarios y el consciente compromiso asumido por el filósofo al reflexionar críticamente sobre dicho lenguaje —lo que, en definitiva, habrá de depender del «alcance ontológico» que esté dispuesto a acordar a sus análisis del mismo—, no hay ninguna razón para abrazar la tesis de que todo filósofo —incluso el metafísicamente más aséptico o el más recalcitrantemente antimetafísico— está haciendo metafísica, a sabiendas o no de que la hace y hasta en ocasiones *malgré lui* (se trata, por ejemplo, de la tesis machaconamente reiterada en sus libros por Gustav Bergmann y sus discípulos: cfr. G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism,* Madison, 1954; *Meaning and Existence,* Madison, 1960; *Logic and Reality,* Madison, 1964; así como Edwin B. Allaire y otros, *Essays in Ontology,* Iowa-La Haya, 1963). Después de todo, lo que los médicos aseguran que acontece con un sujeto en trance hipnótico —a saber, que no puede ser forzado a cometer acciones que atenten contra su propio instinto de conservación— podría ser concedido sin esfuerzo ni demasiado inconveniente a los filósofos no-metafísicos o antimetafísicos en trance analítico.

picias como las que nos brindan los ensayos de Strawson («Análisis y metafísica descriptiva») [111]. Incluido un día entre los filósofos del lenguaje ordinario, Strawson se ha mostrado invariablemente hostil a la regimentación del lenguaje ordinario desde la lógica formal, pensando que las criaturas vivas del primero no se dejan reproducir con facilidad por medio de la maquinaria fabricada por los constructores de sistemas lógicos. De ahí que a la «construcción» de esos sistemas opusiera, adhiriéndose al mismo, un programa de «análisis descriptivo» tendente a recoger —sin violentarla— la multiforme complejidad de nuestro uso corriente del lenguaje. Con posterioridad, no obstante, Strawson reconoció la insuficiencia de semejante programa en orden a ofrecernos una adecuada descripción de los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual —el caso, por ejemplo, de las categorías fundamentales de nuestro pensamiento, no siempre desplegadas sobre la superficie del lenguaje, sino a menudo sumergidas bajo éste—, lo que habría de llevarle a proponer su complementación mediante lo que dio en llamar una «metafísica descriptiva». Sobre estas nuevas bases, sin embargo, la primitiva contraposición entre análisis y construcción torna a reaparecer bajo la forma de una contraposición entre esa «metafísica descriptiva» —que se contenta con describir la efectiva estructura de nuestro pensamiento acerca del mundo— y una «metafísica especulativa», que sueña con la posibilidad de revisar tal estructura u ofrecer una estructura alternativa: si la primera, empero, consiguiese revelarnos los límites de lo que nos es dado inteligiblemente concebir, está claro que la segunda contravendría aquellos límites y vendría a incurrir —por muy interesantes y hasta apasionantes que nos pudieran parecer sus conclusiones— en una especie de absurdo. Strawson, en cualquier caso, nunca ha expe-

[111] El texto de Strawson «Análisis y metafísica descriptiva» (en este volumen, pp. 597-644 resulta de la conjugación de su trabajo «Analyse, Science and Metaphysique», en Leslie Beck, ed., *La philosophie analytique,* cit., y una selección de su libro *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics,* Londres, 1959. Otros libros del autor son *Introduction to Logical Theory,* Londres-Nueva York, 1952 (hay trad. cast. de J. Ameller, Buenos Aires, 1969); *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason,* Londres, 1966; *Meaning and Truth,* Oxford, 1970; *Logico-Linguistic Papers,* Londres, 1971 (incluye una serie de conocidos trabajos, desde «On Referring», 1950, a «Grammar and Philosophy», 1969). Trabajos relevantes en relación con los aquí seleccionados son asimismo «Construction and Analysis», en G. Ryle y otros, *The Revolution in Philosophy,* cit., y «Metaphysics», en D. Pears, ed., *The Nature of Metaphysics,* cit. Profesor en la Universidad inglesa de Oxford desde 1947, Peter F. Strawson (n. 1919) ha sucedido a Ryle en su cátedra de esta última a partir de 1968. Es editor de los volúmenes *Philosophical Logic,* Oxford, 1967, y *Studies in the Philosophy of Thought and Action,* Oxford, 1968.

rimentado el vértigo de tentaciones de ese género, lo que por consiguiente le permite constreñirse a la metafísica descriptiva, cuyo programa pasa a defender en los siguientes términos [112]: «La idea de una metafísica descriptiva podría ser atacada... (por quienes sostuvieran que)... la metafísica ha sido esencialmente un instrumento al servicio de la transformación conceptual, esto es, un medio de promover o de certificar nuevas direcciones o nuevos modos de pensamiento. No deja de ser cierto que los conceptos cambian, y no sólo —aunque sí principalmente— en la periferia especializada; y que incluso los cambios especializados repercuten sobre el pensamiento ordinario. Tampoco deja de ser cierto que la metafísica se ha venido ocupando en gran medida de esos cambios, y ello de los dos modos que se acaba de indicar. Pero sería un claro error limitar nuestra concepción de la metafísica a dicho modelo histórico. Pues la mente humana cuenta con un sólido núcleo central que carece de historia o, por lo menos, de historia registrada en las historias del pensamiento. Se trata de categorías y de conceptos que, en sus rasgos más fundamentales, no experimentan cambio alguno. No constituyen, como es obvio, la materia sobre que versa nuestra más refinada actividad pensante, sino los lugares comunes de la menos refinada. Y, sin embargo, encierran el núcleo indispensable del equipo intelectual de nuestros más cultos congéneres. Es de tales categorías y conceptos, sus interconexiones y la estructura que componen los unos con los otros de lo que de manera primordial ha de ocuparse la metafísica descriptiva. La metafísica ha disfrutado de una larga e ilustre historia y es improbable, por lo tanto, que en la metafísica descriptiva queden nuevas verdades por descubrir. Pero no quiere ello decir que la tarea de la metafísica descriptiva haya sido consumada, o pueda serlo, de una vez por todas. Por el contrario, habrá de ser constantemente reemprendida. Pues —aun si no hay nuevas verdades por descubrir— siempre habrá viejas verdades a la espera de ser redescubiertas, ya que, por más que el objeto central de la metafísica descriptiva no se halle sujeto a cambios, los recursos críticos y analíticos de expresión de la filosofía evolucionan incesantemente. Un sistema de relaciones permanente resulta así descrito por medio de un lenguaje impermanente que refleja a la vez el clima de pensamiento de la época y el personal estilo de pensar de cada filósofo.» Por lo que a Strawson se refiere, sostiene que la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo nos fuerza a reconocer como «básicas» a ciertas entidades —a saber, objetos materiales y personas, consideradas estas últimas como esencialmente, aunque no exclusivamente, corpóreas— que por su localización espa-

[112] Strawson, «Análisis y metafísica descriptiva», pp. 610-11.

cio-temporal resultan susceptibles de «identificación» empírica directa (así como de «reidentificación») en tanto han de servirnos de mediación para la «identificación» de cualesquiera otras entidades (por ejemplo, una idea, sea en el sentido de un estado de conciencia o en el de un contenido cultural) que podamos imaginar. Nuestra estructura conceptual no podría en cambio ser preservada —para citar un par de ejemplos del propio Strawson— en la fantástica tesitura de un mundo puramente auditivo desprovisto de cuerpos materiales o un universo exclusivamente habitado por mónadas espirituales. Y la imposibilidad de concebir un mundo o un universo semejantes podría ayudarnos a determinar, en su opinión, las «condiciones de posibilidad» de concebir el nuestro tal y como de hecho lo concebimos. Ahora bien, las conclusiones de Strawson —e incluso el método seguido para llegar a ellas— parecen bastante más razonables que su inicial y drástica exclusión de cualquier estructuración alternativa especulable de nuestro pensamiento sobre el mundo. No es de extrañar, por consiguiente, que su defensa a ultranza de nuestro *status quo* conceptual haya podido ser tachada de conservadurismo metafísico. Y es que, en última instancia, la aplastante vulgaridad de la visión del mundo strawsoniana no hace otra cosa que reproducir el sano sentido común incorporado por la estructura del lenguaje ordinario. El filósofo del lenguaje ordinario agazapado tras el metafísico descriptivo hace, en efecto, oír su voz cuando nos dice: «El uso lingüístico normal continúa siendo su único, su esencial punto de contacto con la realidad que pretende comprender: la realidad conceptual; pues aquel uso constituye la única perspectiva desde la que le es dado observar el verdadero modo de operar nuestros conceptos. Si prescinde de ese lazo vital, si lo desprecia, todo su ingenio y toda su imaginación no le evitarán caer en la esterilidad o el desatino [113].»

La *metafísica descriptiva* de Strawson ha podido, así, ser objetada desde la perspectiva de la antropología lingüística y la lingüística comparada contemporánea. Pues si se acepta, por ejemplo, la tesis relativista de que los esquemas categoriales reflejados en la estructura de diferentes lenguajes reproducen de modo diferente el universo de la experiencia humana, habría alguna razón para dudar de la invariabilidad de ese «sólido núcleo central» de nuestra mente detectado por Strawson en el uso lingüístico normal del hablante anglosajón (o, a lo sumo, indoeuropeo). Por no citar sino una ilustración muy discutida, la metafísica de Strawson es una metafísica «cosista» en el sentido de que —aunque en ella se distingue entre una cosa y el desarrollo de esa cosa— no se considera apropiado hablar de la

[113] *Ibid.*, pág. 609.

una en los términos en los que es apropiado hablar del otro, excluyéndose *a fortiori* la anfibia categoría de «cosas-procesos»; se sabe, sin embargo, de lenguas primitivas —como la lengua hopi— cuyo esquema categorial básico es justamente el de las cosas-procesos, e incluso en lenguas cultas como el chino se tropieza con la dificultad de hacerse cargo de la idea occidental de una «substancia» inmutable. La anterior objeción tal vez haya en la actualidad perdido fuerza ante el intento de la lingüística contemporánea de elaborar una teoría general del lenguaje (en cuanto diferente de una gramática de las lenguas o familias de lenguas particulares: indoeuropeas, semíticas o austronesias), cuya semántica habría a su vez de permitir la edificación de una teoría de las categorías interpretadas como universales lingüísticos. Cualesquiera que puedan ser los resultados de ese intento, no está, desde luego, nada claro que las últimas investigaciones lingüísticas de Strawson se orienten en la misma dirección; pero, siquiera sea en honor de alguna que otra analogía más bien superficial entre su propio programa y el de los lingüistas aludidos, tal vez convenga de momento suspender nuestra línea de argumentación hasta ver en qué para el de estos últimos [114]. Comoquiera que sea, frente al de Strawson subsisten todavía muy poderosos argumentos filosóficos —como los esgrimidos por una serie de autores que discurren desde Paul Feyerabend a Stephen Toulmin [115]—, argumentos cuya fuerza resulta independiente de la de la objeción lingüística anteriormente aducida. En apoyo de su metafísica descriptiva, Strawson ha remitido más de una vez al precedente de Kant, siquiera sea el suyo un kantismo rebajado que convierte al lenguaje ordinario en una digerible versión del aparato trascendental kantiano para consumo de las masas (algo así como las modernas versiones para orquesta ligera del repertorio sinfónico clásico). E incluso es muy probable que se trate más de un kantismo de la letra que del espíritu, puesto que —como Toulmin se cuida de apuntar— el propio Kant nunca llegó a aclarar

[114] Cfr. sobre este punto Strawson, «Grammar and Philosophy», cit. (hay trad. cast. de este trabajo por Alfonso García Suárez, *Teorema*, 8, 1972, páginas 23-44), así como sus propias declaraciones en Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, Londres, 1971, pp. 115-30.

[115] Paul K. Feyerabend, «Explanation, Reduction, and Empiricism», en H. Feigl-G. Maxwell, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. III. Scientific Explanation, Space, and Time*, Minneapolis, 1962, pp. 28-97, y «Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge», en M. Radner y S. Winokur, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. IV. Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, Minneapolis, 1970, pp. 17-130 (hay trad. cast. del trabajo de Feyerabend por Francisco Hernán, Barcelona, en prensa); S. Toulmin, *Human Understanding. Vol. I. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, 1972, pp. 412 y ss.

del todo si lo que pretendía probar era la indispensabilidad de ciertos «conceptos» espacio-temporales, dinámicos y éticos o la verdad necesaria de los concretos «juicios» de la geometría euclídea, la mecánica newtoniana y la moral puritana de su familia. Aunque aparentemente Strawson se mueve en la primera de esas dos dimensiones —esto es, la del examen del carácter indispensable de una serie de nociones cotidianas, como «aquí» y «allí», «antes» y «después», «objeto material» y «persona»—, el resultado final de sus esfuerzos parece consistir más bien en la apriorística consagración de la «metafísica del hombre de la calle» implícita en nuestro uso del lenguaje ordinario. Y, como ha señalado Feyerabend, un lenguaje no es más que una «teoría» que —como toda otra teoría— podría ser sustituida por una teoría mejor e incompatible con la primera. Si hay algo que distinga a la del «lenguaje ordinario» de las demás teorías que, en un momento dado, puedan rivalizar con ella, será sin duda la endeblez de su base de sustentación. Y ninguna apelación a la intrínseca «racionalidad» de nuestro consuetudinario esquema conceptual bastaría a excusarlo de la necesidad de someterse al verdadero tribunal de la razón, que —contra lo que Strawson da a entender— estimula la proliferación de esquemas conceptuales alternativos (el caso, por ejemplo, de la especulación científica, a la que podría ir asociada alguna suerte de *metafísica especulativa)* y constituye, en fin, una instancia inexorablemente histórica. Pero seguir el curso de esa vía de transición desde la metafísica descriptiva a la especulativa —e incluso, si se quiere, del patronazgo kantiano al hegeliano sobre los próximos destinos del análisis filosófico— nos llevaría por ahora demasiado lejos.

En lugar de ello, pues, repararemos en un cambio de escena considerablemente menos radical, pero asimismo significativo, como el que representa el ensayo de Sellars («La filosofía y la imagen científica del hombre»). Con Sellars resucita, por lo pronto, el viejo ideal «sinóptico» o «sintético» que todavía pervivía en los primeros filósofos analíticos, puesto que lo que para él distingue de otras a la empresa filosófica es justamente «la mirada sobre la totalidad» [116].

[116] «La filosofía y la imagen científica del hombre» —pp. 645-91 de este volumen—, pág. 647. Wilfrid Sellars (n. 1912) ha profesado en las Universidades norteamericanas de Iowa y Yale, habiendo visitado las de Oxford y Londres. En la actualidad es profesor de la Universidad de Pittsburgh en los Estados Unidos. Libros suyos son *Science, Perception and Reality,* Londres-N. York, 1963 (hay trad. cast. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, 1971), del que «Philosophy and the Scientific Image of Man» (1960) es el primero de los ensayos incluidos, y *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes,* Londres-N. York, 1968. Ha sido coeditor (con H. Feigl) del volumen *Readings in Philosophical*

Más aún, Sellars —que se siente inclinado a contrastar «la concepción analítica de la filosofía como miopía» con «la visión sinóptica de la verdadera filosofía»— ni tan siquiera cree que quepa extraer gran fruto de la habitual contraposición entre «análisis» y «síntesis», puesto que hablar de una filosofía «puramente» analítica sería poco menos que incurrir en una contradicción en los términos. En cuanto a la filosofía sinóptica o sintética —o, simplemente, la filosofía sin adjetivaciones—, el trabajo de Sellars le asignará por vía de ejemplo el cometido de aunar «dos» contrapuestas «imágenes» del hombre —o, más exactamente, dos contrapuestas imágenes del «hombre-en-el-mundo»— a las que respectivamente asigna el nombre de «imagen manifiesta» e «imagen científica». La imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo es la que preferentemente han hecho suya los filósofos —no sólo los constructores de los grandes sistemas clásicos de la filosofía, sino asimismo los modernos cultivadores del análisis del «sentido común» o del «uso corriente»— al entender al hombre como una realidad eminentemente personal, lo que contrasta con la despersonalización a que ha de someter la ciencia al mundo, despersonalización que inevitablemente condiciona la imagen científica del hombre-en-el-mundo [117]. Donde el filósofo del lenguaje ordinario habría dicho que aquellas dos imágenes no se pueden mezclar más de lo que se puedan mezclar el agua y el aceite, por lo que no surgirán problemas mientras cada una vaya por su lado, Sellars no oculta que entre ambas subsiste un cierto estado de tensión y hasta se da abiertamente un «conflicto», pues evidentemente el hombre de la imagen manifiesta no es el mismo que —ni está claro que pueda conciliarse con— el hombre que nos presentan la bioquímica, la neurofisiología o las ciencias de la conducta. Y de nada valdría tampoco optar —como acaso sugiriera el metafísico descriptivo— por la primera de aquellas dos imágenes, pues eso equivaldría a denegar a la segunda su carácter de «realidad» para sumirla en el reino de la «apariencia», siquiera sea bajo esa respetable variedad de fantasmagoría que llamamos la «abstracción» científica. De imponerse una opción, Sellars se inclinaría más bien hacia la atribución de primacía a la imagen científica, esto es, hacia la creencia de que el hombre es realmente lo que la ciencia dice que es, lo que por lo demás no entraña que esta última exprima sin residuo nuestra imagen del hombre: el hombre no es sólo un ejemplar científico, sino también un ser capaz de intenciones que le insertan en el marco de una comunidad y le permiten asu-

Analysis, N. York, 1949, y (con H. Feigl y K. Lehrer) del volumen *New Readings in Philosophical Analysis*, N. York, 1972.

[117] Sellars, «La filosofía y la imagen científica del hombre», pp. 649 y ss.

mir las normas y principios —lógicos, morales, etc.— que rigen en esta última, sea que se trate de una tribu o de la república cosmopolita de todos los seres racionales. Con otras palabras, la imagen manifiesta y la científica podrían fundirse sin chocar en lo que llama Sellars una «visión estereoscópica», pues la perspectiva sintética o sinóptica propugnada por su propia concepción de la filosofía estaría precisamente destinada a presentarnos como una sola imagen las dos que en el estereoscopio miramos con cada ojo por distinto conducto: «El marco conceptual de las personas es aquel en el que nos consideramos mutuamente partícipes de las intenciones comuntarias que proporcionan el ambiente de principios y de normas —ante todo, las que hacen posible el discurso con sentido y la racionalidad misma— dentro del cual vivimos nuestras propias vidas individuales... De ahí que este marco conceptual no sea algo que fuese preciso *reconciliar con* la imagen científica, sino algo que ha de *añadirse a* ella; por tanto, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, pero *no* con más maneras de decir lo que suceda, sino con el lenguaje de las intenciones de la comunidad y el individuo, de tal suerte que, al entender científicamente los actos que intentemos realizar y las circunstancias en que intentemos llevarlos a cabo, pongamos en relación *directa* con nuestros propósitos el mundo tal y como lo concibe la teoría científica, convirtiéndolo en *nuestro* mundo y no ya en un apéndice ajeno al mundo en que vivimos... Como es natural, tal y como están las cosas, esta incorporación directa de la imagen científica a nuestra forma de vida únicamente podemos efectuarla en la imaginación; pero hacerlo, aunque sea sólo en la imaginación, es trascender el dualismo de las imágenes manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo [118].» Si no directamente guiada por un propósito conciliador, la metáfora de la visión estereoscópica surte al menos un innegable efecto irenista. Pues el conflicto de que Sellars hablaba no se da ya tan sólo entre sus dos imágenes —manifiesta y científica— del hombre en el mundo, sino en el seno mismo de cada una (para no recordar sino algunos de los ejemplos aludidos a lo largo de este trabajo, ahí están los conflictos entre la imagen causalista y la teleológica del hombre, o entre la imagen que del mismo nos ofrecen las ciencias de la conducta y la que nos ofrecen las ciencias sociales, o entre su imagen teórica y su imagen práctica —conflicto éste que no coincide sin más con el de Sellars—, etc., por no hablar de la pugna entre los varios modos enfrentados de entender lo que él llama «el marco conceptual de las personas» y, muy concretamente, la coordinación entre

[118] *Op. cit.*, pág. 690.

las intenciones del individuo y la comunidad). Más aún, y por continuar con su metáfora, quizá no esté de más el recordar que una imagen estereoscópica no es otra cosa, al fin y al cabo, que la ilusión que un instrumento nos produce de reconducir a unidad previas imágenes obtenidas por duplicado desde puntos no muy distantes entre sí; y para obtener tal resultado, e incluso un resultado ligeramente menos ilusorio, podría bastar en ocasiones con incrementar la distancia —así como la apertura de objetivo— de las tomas originarias, esto es, con ensanchar la perspectiva sintética o sinóptica adoptada.

Comoquiera que sea, lo que no cabe negar es que en esa voluntad integradora de ver las cosas juntas resuena un cierto eco de la mejor filosofía de todas las épocas. Alguien ha hablado, así, de una restauración de «la filosofía a lo grande» en el contexto del análisis filosófico [119]. Quepa o no hablar de semejante restauración, no hay ninguna necesidad de interpretarla como una especie de Termidor de la filosofía analítica: lo que en ésta haya habido de revolucionario podría continuar siendo aprovechado —según se indicaba anteriormente— sin aparejar el inútil acarreo de las ingenuidades del atomismo lógico, la pseudomanía de los positivistas, la obsesión clínica de los terapeutas o la insulsez de los filósofos del lenguaje ordinario. Pero, por lo demás, tampoco es cosa de echar al vuelo las campanas ante aquella restauración, puesto que la llamada «filosofía a lo grande» pudiera en ocasiones resultar bien mezquina. Ahí está para probarlo el recientísimo libro de Anthony Quinton *The Nature of Things* [120], en que lo único obsoleto no es, por desgracia, el título, sino todo su adusto aire de tratado sistemático de ontología (coronada por su correspondiente metafísica) que, salvadas las distancias —y alguna ciertamente hay que salvar, puesto que la obsolescencia (a diferencia de la substancia aristotélica) admite grados—, podría llevar por lema el de *Sobre la esencia* de Zubiri: *peri tēs ousías hē theōría*. No digo que el reísmo defendido por Quinton en su teoría de la substancia comporte exactamente un neoaristotelismo, ni que por semejante vía Quinton adhiera a ese *Back to Aristotle!* que parece haber sustituido —confirmándolo— al viejo grito analítico de guerra «La filosofía lo deja todo (incluida, a lo que se ve, la propia filosofía) tal como está». Pero con estos últimos (y otros) colegas analíticos comparte, por lo menos, la pretensión de llevar adelante su andadura con la lógica por único viático. Y ésa es empresa que

[119] La expresión, que acaso cuadre a Sellars como a nadie dentro del panorama de la filosofía analítica —o paranalítica— contemporánea, fue acuñada para Strawson por Edwin A. Burt en su perspicaz estudio crítico «Descriptive Metaphysics», *Mind*, LXXII, 1963, pp. 18-39.

[120] A. Quinton, *The Nature of Things*, Londres-Boston, 1973.

hoy debiera parecernos difícil de consumar, ni con la lógica formal ni la informal (distinción que, entre paréntesis, Quinton fue uno de los primeros en bautizar) [121]. Como veíamos al hablar del atomismo lógico, extraer conclusiones sobre el mundo a partir de un lenguaje que reúna todas las perfecciones de la lógica formal sería como concluir que el mundo es un poema porque pueda versificarse acerca de él; y, de análoga manera, el mundo no tendría tampoco por qué ser una ordinariez por más prosaicos que el lenguaje ordinario y su lógica informal pudieran ser.

En lugar de orientarse en una u otra de aquellas direcciones, el ensayo de Smart que cierra nuestra antología («Los confines de la filosofía» [122]) pretenderá más bien suministrar —a la manera de Sellars, aun si quizá extremándola no poco— un fundamento científico a su concepción metafísica del mundo. Declarándose expresamente en deuda con los puntos de vista de Quine, la filosofía sinóptica o sintética de Smart se presenta a sí misma como «un intento de pensar, de una manera clara y comprehensiva, acerca de la naturaleza del universo y los principios de la conducta». Al hablar de «pensar claramente», Smart trata de explotar en favor propio la interpretación analítica prevaleciente de la filosofía como «eliminación del sinsentido». Pero, puesto que también habla de «pensar comprehensivamente», se halla en rigor muy lejos de creer que la filosofía se agote en tal tarea y no vacila en interpretarla «como algo más que la eliminación del sinsentido» [123]. Esta manera postanalítica —o, por lo menos, «postwittgensteiniana»— de entender el cometido de la filosofía habría de posibilitar a esta última el esbozo de una visión a la vez coherente y científicamente plausible del «lugar del hombre en la naturaleza»; y, aunque Smart admite sin reservas que semejante esbozo de lo que «es» no daría nunca el menor pie para que el hombre deduzca de ahí qué «debe» hacer, opina sin embargo que las conclusiones de la ciencia no carecen en modo alguno de importancia a los efectos de orga-

[121] Cfr. A. Quinton, «Linguistic Analysis», en Raymond Klibansky, ed., *Philosophy in the Mid-Century,* Florencia, 1959, vol. II, pág. 151.

[122] «Los confines de la filosofía» —pp. 692-714 de este volumen— se halla integrado por los capítulos primero y último de *Philosophy and Scientific Realism,* Londres-N. York, 1963, de J. J. C. Smart (n. 1920), actualmente profesor en la Universidad australiana de Adelaida (en relación con la primera mitad de aquel ensayo puede verse asimismo «Philosophy and Scientific Plausibility», en Paul K. Feyerabend-Grover Maxwell, eds., *Mind, Matter and Method. Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl,* Minneapolis, 1966). Otro libro del autor es *Between Science and Philosophy,* Nueva York, 1968.

[123] Smart, «Los confines de la filosofía», pp. 695 y ss., 699 y ss.

nizar nuestro comportamiento. Por lo que se refiere al primer punto, la «metafísica del realismo científico» propugnada por Smart habría de permitirnos rechazar todo antropocentrismo que tienda a hacer del hombre algo más que una parte —maravillosa si se quiere, pero no necesariamente preeminente en ningún sentido— de la naturaleza. Y, en la medida en la que la conciencia de dicha poquedad y falta de singularidad llegara a concretarse en cada uno de nosotros en particular, podría —en segundo término— contribuir a la implantación de una moral benevolente que armonice la búsqueda egoísta de la propia felicidad con la satisfacción de los intereses de la felicidad general [124].

Para decirlo, pues, en dos palabras, la metafísica del realismo científico erigiría a la ciencia en la medida de todas las cosas, tanto de lo que hay como de lo que no hay. Ahora bien, la pregunta que inmediatamente se suscita ante esta cosmovisión cientificista es la de si, y por qué, la reflexión filosófica al respecto se habría de constreñir al sistema de referencia de la ciencia, velando de este modo buen número de dimensiones —no sólo las que Sellars procuraba tener en cuenta en su trabajo— a la mirada sobre la totalidad. Nada diremos, por ejemplo, en torno a la posible conjugación del arte o la literatura en semejante perspectiva totalizante, asunto éste sobre el que Smart —al igual que la inmensa mayoría de los filósofos analíticos o postanalíticos— guarda un mutismo sepulcral. Pero para citar de nuevo el caso de la moral, a la que sí alude Smart, es bien sabido que la calidad de la ética analítica [125] ha mantenido siempre a ésta por debajo de la epistemología de dicha inspiración; y no parece que el desvaído utilitarismo de la teoría de la benevolencia generalizada [126] preserve a nuestro autor de coincidir —siquiera en esta cota de la filosofía moral— con aquellos de sus predecesores a los que trata de superar. La consideración de lo que hay pudiera convertirse, por ejemplo, en una fuente inagotable de sugerencias sobre aquello que no hay pero pensamos que debiera haberlo, lo que a su vez podría servir de acicate a la filosofía moral, en el amplio sentido en que ésta incluye dentro de sí también a la filosofía política. Mas —dado que la ciencia únicamente habrá de aconsejarnos sobre los medios más idóneos para conseguir un fin dado, pero carece de criterios que nos permitan ponderar la racionalidad de una de esas finalidades

[124] *Ibid.*, pp. 709 y ss.

[125] Véase sobre el particular *La filosofía moral analítica*, vol. IV de estas *Lecturas*.

[126] Cfr. también sobre este asunto J. J. C. Smart, «Extreme and Restricted Utilitarianism», en Philippa Foot, ed., *Theories of Ethics*, Oxford, 1967, páginas 171-183.

con preferencia sobre otras— Smart se ve obligado a soslayar este importante aspecto de la cuestión, lo que sin duda constituye una lamentable omisión en su sinopsis.

Y es que una metafísica, en efecto, no solamente se delata como una *ideología* por las afirmaciones que haga sobre el hombre y el mundo, sino asimismo —y en no menor medida— por las que pueda dejar de hacer donde haría falta hacerlas. Se me dirá tal vez que eso depende de la previa definición de «filosofía» de que se parta, y que —puesto que las definiciones o son simples registros de nuestro uso de los términos o se reducen a meras estipulaciones en virtud de las cuales se les asigna un nuevo uso— no ha lugar a disputas sobre tales definiciones. La premisa es en buena parte cierta y, en este sentido, tan respetable puede ser una definición como la que proclame que la filosofía es «una respuesta a la interpelación del ser del ente» cuanto aquella que la presente como «la forma más refinada del orgasmo». Pero de ahí no se sigue, sin embargo, que nuestra libertad en materia de definiciones sea humpty-dumptyana o irrestricta. En pro de una definición pueden darse razones, mejores o peores; y otro tanto cabrá hacer en su contra. Y quienes se acojan, por ejemplo, a la venerable definición según la cual *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst* siempre podrán desde ella objetar que la visión que de nuestro tiempo nos ofrece la filosofía postanalítica —y, a mayor abundamiento, el análisis filosófico— peca de unidimensional.

VI

No querría concluir este trabajo sin añadir unas palabras sobre la recepción de la filosofía analítica en nuestro medio filosófico. Antaño circunscrito a los países de habla inglesa, más algunos centroeuropeos y escandinavos, el análisis filosófico no comenzó hasta hace relativamente pocos años a aclimatarse en los latinos, incluidos nuestro propio país y un cierto número de países hispanoamericanos. En la actualidad, su importación entre nosotros —principalmente a través de un caudaloso raudal de traducciones, pero también del tímido regato de una incipiente producción indígena— constituye un dato que a ningún observador medianamente atento de la filosofía contemporánea en España podría pasarle inadvertido.

Por lo demás, acabo de aludir a la filosofía contemporánea *en*

España más bien que a la filosofía *española* contemporánea. Y si lo he hecho en tales términos es por creer, como lo creo, que no hay en rigor nada a que poder llamar la filosofía «española» del momento como no sea la filosofía que se hace ahora «en» España. Dicho esto así, parece una pamplina. Pero el caso es que, bien mirado, quizás no lo sea tanto. Por lo pronto, no lo es en relación con algo —lo que podríamos llamar el «nacionalismo filosófico»— que convendría tajantemente desterrar de toda consideración civilizada de la historia de la filosofía. Es evidente, desde luego, que la filosofía que se produce en un país se halla hasta cierto punto condicionada por una serie de factores extrínsecos que podrían imponerle unas determinadas peculiaridades y una fisonomía característica. Pero no es menos evidente que los factores realmente relevantes al respecto —me refiero a factores tales como el progreso científico o tecnológico, el desarrollo económico, la evolución política, etc., del país en cuestión— operan hoy en dimensiones que exceden con mucho las fronteras geográficas e históricas de una nación. Naturalmente, la producción filosófica de un país científica, tecnológica, económica y políticamente atrasado es difícil que pueda ser la misma que la de un país avanzado en todos esos aspectos. Pero, si esto es así, lo habremos de explicar precisamente por recurso a esos factores de acción universal, no por recurso a privativas entidades míticas —como la idiosincrasia, el alma o el «genio filosófico» del país de que se trate en cada caso—, entidades que, lejos de explicar nada, exigirían ellas mismas una explicación. Con esto no pretendo, en modo alguno, denegar la importancia de las tradiciones filosóficas nacionales. Las tradiciones filosóficas, allí donde las haya, pudieran contribuir en gran medida a modular la recepción de un nuevo estilo de pensar. Mas si su acción sobrepasase esos efectos, embotando la receptividad de un cierto medio filosófico, perderían su carácter de rasgos culturales diferenciales para convertirse, sin más, en alarmante síntoma de incultura.

Lo primero que hemos de hacer, por consiguiente, es rehuir esa óptica trasnochada con que abordó el problema de la «filosofía española» un don Marcelino Menéndez y Pelayo —válganos como ejemplo—, óptica que aún perdura, por desgracia, en más de un crítico de la filosofía contemporánea en nuestro país. Pero, además, un enfoque como el propuesto comporta un par de implicaciones adicionales, dignas las dos de ser tenidas muy en cuenta. Por una parte, es imposible hablar de la filosofía que se cultive en un país —por considerable que pueda ser su grado de originalidad y hasta de autoctonía— sin remitirla a la que se hace en el resto del mundo; y eso es lo que, por reduplicación, vendría a rezar de las filosofías importadas: la peripecia española del análisis filosófico ha de ser referida, por lo

tanto, al lugar que éste ocupa en el contexto de la filosofía actual a escala planetaria. Por otra parte, es necesario no olvidar que la filosofía cultivada o dejada de cultivar en un país tampoco puede ser objeto de consideración independiente de la realidad de este último, lo que se aplica en especial a la filosofía institucionalizada, esto es, aquélla que se imparte en centros universitarios de enseñanza donde ha adquirido *status* académico y que, justificadamente o no, suele tomarse como índice del nivel filosófico del país de marras: dicho marco institucional ha de servir no menos, pues, de referencia a nuestros comentarios sobre la arribada de la filosofía analítica a puertos españoles. (Con esta observación, entiéndaseme bien, no trato en modo alguno de entonar una alabanza de la filosofía académica, mucho menos una alabanza motivada por el hecho —¿cómo cabría ocultárselo a uno mismo?— de alinearme eventualmente entre sus huestes. La filosofía, que nació unos cuantos siglos antes de existir las Universidades, ha podido sobrevivir siglos después —e incluso alcanzar no pocas de sus cimas— de espaldas a estas últimas. No deja de ser cierto que, a partir del pasado siglo y especialmente en el presente, esas instituciones académicas —cuando funcionan, claro, con eficacia y medios desconocidos de las nuestras— canalizan una masiva información sin la que la comunidad filosofante difícilmente admitiría entre sus miembros al simple aficionado o al francotirador, llegando en ocasiones a excluir de su seno a figuras tan entrañables como la del filósofo artesano y hasta a Sócrates redivivo que quisiera encontrar un puesto en ella. Pero no menos cierto es que semejante información no pasa con frecuencia de erudita podredumbre y que el *esprit de sérieux* sería, a lo sumo, expresión de la idiocia de esa comunidad. Todo ello no obstante, la filosofía académica pudiera convertirse alguna que otra vez en una barricada al servicio de la subversión de los objetivos para los cuales fue creada en su día y sigue hoy siendo mantenida; en cuyo caso, la tarea de sobreponernos a nuestra habitual mala conciencia continuaría valiendo asimismo la pena del esfuerzo... hasta tanto, al menos, que la presión ajena o nuestras propias concesiones a la realidad no acaben por hacernos rendir culto a la Academia por la Academia, posibilidad ésta que, en efecto, tampoco cabe descartar.)

Pero antes de entrar en comentarios sobre el presente filosófico de España, y no digamos nada de conjeturar su futuro, acaso se imponga una breve mención de su pasado, puesto que —así como hemos visto que la filosofía contemporánea tenía una historia a escala mundial— es de esperar que entre nosotros no carezca tampoco de ella. El lector avisado, en cualquier caso, no deberá experimentar ninguna alarma, pues —en orden a bosquejar aquella historia— no es sin duda

preciso remontarnos a Séneca ni a Luis Vives o Francisco Suárez, como tal vez sugeriría uno de esos menéndezpelayistas rezagados que todavía custodian el acervo de la filosofía patria. La pobreza de la filosofía contemporánea en España guarda, naturalmente, directa proporción con la pobreza de su historia. Pero lo peor de dicha historia no es tanto que sea pobre cuanto que nos es aún desconocida en muy gran parte. Hasta no hace mucho tiempo, y descontando egregias excepciones, en nuestro país tan sólo se historiaban las grandezas, llevándose la palma de entre ellas las de carácter militar o santoral. Es evidente que la historia de la cultura no encuentra fácil acogida en ninguno de esos capítulos, ni por lo tanto lo hace la historia filosófica. Y ello vale, en especial, de nuestra historia de la filosofía en el cercano siglo XIX, cuya ignorancia es tanto más de lamentar cuanto que los efectos de algunas de sus frustraciones —el caso, por ejemplo, de la ausencia de una auténtica tradición de reflexión filosófica sobre el pensamiento científico o social— continúan en la actualidad dejándose sentir.

En estas condiciones, no es de extrañar que no se haya prestado demasiada atención a la difusión hispánica de la obra y las doctrinas de Kant a lo largo de dicho siglo. Lo más probable es que esa difusión no resultara muy intensa, ni en cantidad ni en calidad. Su rastro es con frecuencia un rastro deformado —como ocurriría, por ejemplo, con el krausismo español— o por lo menos sumamente tenue, como sucedió con la recepción del neokantismo, interesante no obstante por venir asociada a la importanción del positivismo decimonónico tardío y el socialismo teórico [127]. Mas, comoquiera que sea,

[127] Algunas referencias indirectas se pueden encontrar en los trabajos de Juan José Gil Cremades, *El reformismo español,* Barcelona, 1969; Diego Núñez, «Mentalidad positiva y Restauración», en F. Gracia-J. Muguerza-V. Sánchez de Zavala, eds., *Teoría y Sociedad. Homenaje al Prof. Aranguren,* Barcelona, 1970, páginas 291-310 (avance de una tesis doctoral en preparación sobre el positivismo español del siglo XIX); Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español,* Madrid, 1973. En relación directa con nuestro neokantismo pueden verse —aparte de los textos de sus representantes Manuel de la Revilla, «Revista crítica» (en *Revista contemporánea,* Madrid, 1875), y José del Perojo, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania,* Madrid, 1875, así como Rafael Montoro, «Crónica del Ateneo» (en *Revista contemporánea,* Madrid, 1876)— Wincentry Lutoslawski, «Kant in Spanien», *Kant-Studien,* I, 1897, y Francisco Romero, «Nota» a la reimpresión de la traducción parcial de la *Crítica de la Razón Pura* por José del Perojo, 2 vols., Buenos Aires, 1970 (la mayor parte de estos datos los extraigo del trabajo inédito de Fernando Carbonell, «Don José del Perojo y el kantismo español del siglo XIX»). En mi opinión, sería también interesante —aunque ignoro el partido que cupiera extraer de ella— la consideración desde esta perspectiva del pensamiento de Unamuno (si la memoria no me falla, la tesis doctoral de Pedro Ribas *Unamuno y la*

lo cierto es que el neokantismo constituyó por muchos años un foco de atracción para los estudiantes españoles de filosofía. Eso tal vez explique, entre otras cosas, la presencia de Ortega en el Marburgo neokantiano de comienzos de siglo.

Ortega, sin embargo, tomó pronto contacto —en la segunda década de nuestro siglo— con la fenomenología, a cuyas posibilidades filosóficas concedería un amplio crédito. No quiere eso decir, por descontado, que su pensamiento pueda explicarse por entero por relación a la fenomenología. Por el contrario, y aparte de seguir su propio curso, Ortega adoptó ante aquella última —según se anticipó ya de pasada anteriormente— una actitud considerablemente crítica, oponiéndole argumentos que en buena parte se adelantaron a —o, cuando menos, se hicieron eco de— los que andando el tiempo acabarían por imponer el giro existencial de la última fenomenología. Mas lo que aquí nos interesa es la apertura al pensamiento filosófico europeo que la fenomenología supuso en su momento, apertura que Ortega, con acierto, no vaciló en estimular [128]. Por lo demás, que Ortega se dejara sugestionar por las presuntas posibilidades filosóficas de la fenomenología no es algo de lo que, en rigor, puedan culparle ni tan siquiera aquellos críticos —más o menos *analytically-minded*— que apostarían hoy con ventaja retroactiva por la tesis de que la fenomenología nació muerta (o, por lo menos, se muestran convencidos de que a estas alturas constituye un callejón irremisiblemente sin salida). Después de todo, algunos otros pensadores contemporáneos de posiciones muy alejadas de las de Ortega —como es el caso, no demasiado conocido, de un Moore o de un Russell— saludaron también con optimismo las primeras obras de Husserl, depositando en ellas una confianza que sólo el tiempo acabaría por disipar.

Acaso quepa reprochar a Ortega —así se ha hecho, efectivamente, más de una vez— que su apertura a la filosofía contemporánea fue unilateral, que tuvo demasiado en cuenta determinadas orientaciones de la filosofía alemana de la época, que no prodigó en cambio atención comparable a otras diversas corrientes filosóficas —como la filosofía analítica o un cierto tipo de marxismo, por ejemplo— que hoy podrían parecernos harto más atractivas, o más dignas de discusión, que la fenomenología, etc. Pero si, en cualquier caso, se repara en el aislamiento de nuestro medio filosófico a comienzos de siglo, el esfuerzo de Ortega por remediar su tibetanización merece reputarse

filosofía alemana, Madrid, en preparación, proyectaba la inclusión de un capítulo sobre la influencia de Kant en dicho pensamiento).

[128] Véase, como expresivo testimonio del reconocimiento de los fenomenólogos, el apartado dedicado a Ortega en Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement,* cit., vol. II, pp. 611-18.

de titánico. El ejemplo de Ortega podría, y debería, haber sido proseguido en otras direcciones. Mas lo importante era encaramar a nuestro país al escenario filosófico internacional; y, en este sentido, nuestra filosofía se halla en deuda con Ortega, cualesquiera que sean sus rumbos actuales o venideros y aun si éstos no coinciden —como cabría, sin duda, sospechar que no lo hagan— con los que Ortega habría quizás previsto. Gracias en buena parte a esa labor, las Facultades españolas de Filosofía de la anteguerra —con el propio Ortega, García Morente, Gaos, el primer Zubiri, Xirau, etc.— no desmerecían de las del resto de Europa y se hallaban insertas en la problemática filosófica de nuestro tiempo. Como es sabido, sin embargo, nuestra guerra civil vendría a dar al traste con lo que entonces constituía una gran promesa. No es cosa de recordar hasta qué punto una guerra civil es un suceso lamentable. Independientemente de quien la gane o quien la pierda oficialmente, o de quienes hayan luego de padecer esa derrota o usufructuar esa victoria, el país saldrá siempre perdedor, pues lo cierto es que en una guerra así no hay —ni podría haberlos— vencedores, sino a lo sumo interesados en hacerse pasar por tales con la finalidad de administrar sus consecuencias. En la nuestra no sólo se perdieron, para nunca recuperarlas más, vidas humanas, sino que se deterioró también nuestra cultura hasta extremos que todavía en la actualidad hacen difícil su recuperación. La mayor parte del profesorado —y una parte considerable del alumnado— de nuestras Facultades de Filosofía, al igual que el de otras especialidades universitarias, tomó el camino del exilio; y fueron una serie de países americanos los que recogerían los beneficios de largos años de siembra. En muchos de esos casos se ha producido, a escala personal, la evolución filosófica que sin ninguna duda habría experimentado la Universidad española, donde desde hace años contaríamos con filósofos analíticos y marxistas tal y como en su día los hubo fenomenólogos. Por citar sólo un par de nombres de filósofos españoles en América [129] cuya presencia entre nosotros hubiera contribuido a acelerar aquella evolución, citaría los de José Ferrater Mora y Adolfo Sánchez Vázquez. Pero lo cierto es que —aunque todos ellos escriban, como lo hacen, para el lector español— no tenemos derecho a incluirlos en nuestro patrimonio cultural ni ninguna institución se ha preocupado, para nuestra vergüenza, de hacerles retornar. Por lo demás, nada hay de sorprendente en tal conducta. Junto a este exilio exterior, existe asimismo un exilio interior no menos deplorable: Julián Marías no accedió nunca a la Universidad, José Luis Aranguren

[129] Cfr. sobre este punto la completa panorámica de José Luis Abellán, *Filosofía española en América. 1936-1966*, Madrid, 1967.

fue separado de ella. Ambos tipos de exilio han proseguido marginando de la Universidad durante años a los mejores de las generaciones sucesivas, como lo testimoniarían los casos de Manuel Sacristán o de Miguel Sánchez-Mazas [130]. Y, desgraciadamente, la lista se incrementa con nuevos nombres cada día...

Pero, dejando a un lado ahora la filosofía cultivada fuera de la Universidad, lo que nos interesa es preguntarnos por lo que aconteció —tras de la guerra— en la propia Universidad. Sin duda es ésta una pregunta un tanto enfadosa, a la que, sin embargo, voy a tratar de responder según mi leal saber y entender. Para decirlo en dos palabras —y exceptuando cuantos posibles casos personales sea de justicia exceptuar—, aconteció que, con el fin de rellenar aquel vacío, se instauró en ella por decreto la filosofía escolástica. No creo menester dedicar largas parrafadas a explicar por qué no considero «filosofía contemporánea» a la escolástica. Si hacer hoy metafísica por las buenas —y digo por las buenas puesto que por las malas acaso no haya otro remedio, según vimos, que hacer alguna metafísica— es no darse por enterado de la aportación kantiana a la filosofía, parece que ello reza en grado sumo con una filosofía cuyo último objetivo no es otro que el cultivo de la teodicea, esto es, del apartado más metafísico y trascendente de la metafísica trascendente que cabe imaginar [131]. A este respecto, como con casi todo en este mundo, caben sin duda graduaciones y matices. Hay escolásticos que, al menos, han descubierto a Kant al cabo de los años y se ocupan de discutir sus argumentos, por lo que bien podría hablarse en tales casos de «neoescolásticos». Pero también los hay que ni siquiera se toman la molestia de dicha discusión y, por lo tanto, debieran ser considerados como «paleoescolásticos». No voy a meterme a dilucidar si la escolástica de nuestras Facultades de Filosofía ha sido neo o paleoescolástica, aunque me temo que, en general, lo segundo haya abundado bastante más que lo primero. Ello no siempre ocurrió, en cambio, en las Facultades eclesiásticas de Filosofía del país, lo que a decir verdad no deja de ser curioso. Y no deja de serlo porque el hecho de unas Facultades de Filosofía estatales y laicas, como las de la postguerra,

[130] Con el propósito, tal vez, de compensar a la filosofía del país de estas ausencias, algunas Universidades españolas —así la de Navarra— se decidieron durante años por la incorporación de profesorado foráneo, como es el caso, entre otros, del profesor Wolfgang Strobl. Quien desee juzgar sobre el efecto compensatorio de tales incorporaciones puede consultar, por ejemplo, el libro de este último «Introducción a la filosofía de las ciencias», Madrid, 1963.

[131] En relación con este punto pueden verse mis trabajos «El problema de Dios en la filosofía analítica», *Revista de Filosofía,* 96-99, 1966, pp. 291-366, y «Teología filosófica y lenguaje religioso» en Varios, *Convicción de fe y crítica racional,* Salamanca, 1973, pp. 261-76.

en las que era filosofía oficial una escolástica más escolástica que la de las propias Facultades de la Iglesia constituye, a no dudarlo, un hecho insólito en los propios anales del escolasticismo. En efecto, desde el impulso dado a la filosofía escolástica —especialmente al tomismo— por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, la escolástica se presentó en todo momento como una filosofía confesional —la filosofía católica— que, en cuanto tal, tuvo su sede en Universidades de la Iglesia. Fuera de ellas no alcanzó apenas difusión, y en ningún caso hegemonía; pero, por lo demás, algunas de esas Universidades —Lovaina en Bélgica, Friburgo en Suiza, Notre Dame en los Estados Unidos, por citar sólo tres ejemplos— lograron, con anterioridad e independientemente de la última renovación ideológica del catolicismo doctrinal, un nivel aceptable en cierto número de disciplinas filosóficas. No me parece que se pueda decir lo mismo de las Facultades españolas de Filosofía de la postguerra, donde, en cambio, la filosofía escolástica llegó a ser hegemónica. Por lo demás, la mejor prueba de que su instauración obedecía a razones extraintelectuales, estrechamente relacionadas con la coyuntura política del momento, era su casi absoluta falta de arraigo y tradición en nuestra moderna Universidad del Estado. Su acceso más sonado a esta última, en efecto, no se produjo sino con ocasión de la célebre purga del profesorado liberal —o «librepensador», como todavía entonces se decía— llevada a cabo en el pasado siglo por el primer gabinete de la Restauración, que proveyó entre otras la vacante de Salmerón instalando en su cátedra de Metafísica de la Universidad Central al tomista Ortí y Lara. Y es con esta misión de apagafuegos como los escolásticos fueron llamados tras la guerra, y como todavía lo siguen siendo —según es bien notorio— cuando se tercia la ocasión.

Los presupuestos filosóficos sobre los que descansa esa centinela intelectual se hallan expuestos en unos cuantos manuales de filosofía, de magro contenido pero vasta influencia por su condición de libros de texto, en cuya exégesis sería tedioso demorarnos. En líneas generales, la concepción de la filosofía que se sustenta en ellos nos remonta a la prehistoria de la filosofía contemporánea. Esto es, se trata no ya sólo de presentar a la filosofía —contra toda corriente— como un saber de primer orden, sino de adornarla nada menos que con las galas de un «supersaber». Para echar mano de una socorrida metáfora, en los manuales en cuestión se acostumbra a prodigar esa imagen botánica de la filosofía que la presenta como un árbol cuyas ramas serían los saberes especiales. Naturalmente, quienes proponen esa imagen son conscientes de que el susodicho árbol de la filosofía se ha visto sometido, a lo largo de su historia, a un incesante proceso de defoliación, dándose así lugar a que del mismo se desprendieran, por

ejemplo, las ciencias naturales o las ciencias sociales. Ahora bien, nuestros manualistas continúan manteniendo, imperturbables, que el árbol filosófico se conserva incólume tras de esa emancipación de los saberes científicos, dado que —aun si no hay otro remedio que conceder la autonomía, supongamos, de las ciencias naturales o las ciencias sociales— no sería menos cierto que contamos también con una filosofía natural y una filosofía social que, paralelamente a aquellas ciencias especiales, se ocupan a su vez de la naturaleza y de la sociedad. Alguien podría pensar quizás que la situación de la filosofía que se acaba de describir la asemeja a la de esos gobiernos en el exilio o esos gabinetes fantasmas de la oposición de ciertos países, que no conservan el menor vestigio de poder pero retienen las carteras de todos y cada uno de los correspondientes ministerios. Pero dicha comparación sería considerada improcedente, puesto que —lejos de constituir saberes aparentes— los saberes filosóficos aspiran en rigor a ser tenidos por los auténticos saberes frente a todos aquellos otros con los cuales cupiese competencia. He aquí, como botón de muestra, la solución de la cuestión que nos ofrecen los conocidos *Fundamentos de Filosofía* del profesor Millán Puelles: «... Ocurre... que la filosofía sólo es entendida como sabiduría humana si de veras se advierte que, por ser, propiamente, saber, es un saber del ser. La sabiduría de que aquí hablamos no se contenta con meros fenómenos ni puras posibilidades, sino que pretende conocer lo que realmente *es;* y, claro está, pretende conocerlo con certeza y de un modo etiológico (causal); por lo que es natural que le acontezcan estas dos cosas: primera, que se parezca muy poco a las llamadas 'ciencias positivas', las cuales, por principio, renuncian a conocer otra cosa que no sean los puros fenómenos; segunda, que sea realmente escaso el número de los conocimientos que la integran, ya que por una parte, lo esencial siempre es mínimo, y por otra, sólo el mismo Ser puede tener un conocimiento adecuado y perfecto de lo que realmente es.» [132] Cada uno de estos dos puntos merece comentario por separado. Por lo que hace al segundo, y dejando aparte a aquel Ser cuyas espléndidas facultades cognoscitivas no osará recabar para sí mismo el filósofo escolástico, hay que reconocer que la afirmación de que los conocimientos implicados en los saberes filosóficos —aunque esenciales— son realmente escasos enuncia, por lo pronto, una gran verdad. Los filósofos de la naturaleza, pongamos por caso, suelen saber bastante poco de física, química o biología, tal y como los filósofos sociales suelen saber bastante poco de economía o sociología. Y en esto, ciertamente,

[132] Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía,* 2 vols., Madrid, 1955-56 (hay reediciones posteriores), vol. I, pág. 23.

los filósofos profesionales no hacen lo que se dice demasiado honor a la etimología del vocablo «filosofía». Tal vez sea que, como alguien dijo un día, la gente que se dedica al amor por profesión es la que menos sabe siempre del amor. Cosa que, siendo cierta al parecer de las pequeñas miserias de la vida cotidiana, no lo vendría a ser menos, por desgracia, de la profesionalización del «amor a la sabiduría». Pero vayamos con el primer punto, a saber, que la filosofía —a diferencia de las llamadas «ciencias positivas»— no se ha de contentar con los modestos fenómenos que satisfacen a estas últimas. Esta actitud filistea de ciertos filósofos, según los cuales sólo a ellos se revela la verdadera Realidad en tanto los demás mortales habrían de limitarse a entreverla a través de sus Apariencias, no carece, por cierto, de ilustres precedentes, el más ilustre de los cuales quizá sea el del mito de la caverna de la *República* platónica. Frente al conocimiento umbrático *(dóxa)* de los prisioneros de la caverna, Platón gustaba de asignar a los filósofos la posibilidad de un auténtico conocimiento *(gnōsis)* que, en última instancia, habría de posibilitarles acceder a lo auténticamente real o —como él lo llamaba— el *óntōs ón*. Como todos los mitos, el de Platón ha sido objeto de muy diversas interpretaciones, algunas de ellas rebuscadas y sutiles, probablemente discutibles, pero por eso mismo sugestivas. Sin duda la interpretación menos expuesta a discusiones, aunque también naturalmente la más carente de interés, sería la consistente en atenerse a su significado literal, entendiendo que la filosofía como un «supersaber» malgastaría sus fuerzas ocupándose con algo menos que una «superrealidad». Y ésa es, en cualquier caso, la cavernícola concepción de la filosofía —dicho sea, por supuesto, sin ánimo de ofender y como alusión tan sólo al mito de Platón— desde la que durante más de treinta años se han venido impartiendo las enseñanzas filosóficas en nuestras Facultades de Filosofía.

La situación en esas Facultades medievales llegó a ser tan desastrosa que no han faltado voces proponiendo su desaparición total. Los autores de esas propuestas no han aducido solamente razones de higiene pública como las que acaso se desprendan de cuanto aquí llevamos dicho, sino que han apoyado su argumentación en razones de índole teórica objeto de polémica en los últimos años. No nos podemos detener ahora en ellas puesto que escapan de algún modo a nuestro enfoque preferentemente institucional de aquella situación. Institucionalmente hablando, desde luego, esas propuestas no parecen viables hoy por hoy, uno no sabe si para bien o para mal (aunque, por lo demás, quizás lleguen a serlo si nuestras Facultades de Filosofía se convirtieran un buen día en algo verdaderamente interesante). Pero, para nuestro consuelo, pienso que —sin necesidad de

suprimirlos— nuestros estudios de filosofía podrían ser reorientados, no precisamente por vía administrativa [133], en otras direcciones que permitan sacar algún provecho de ellos. Coincidiendo con sus primeras manifestaciones públicas en España, la filosofía analítica ha podido jugar desde hace algunos años un papel destacado en la obligada labor de mentalización en tal sentido de nuestro público universitario (sin olvidar, por lo demás, que esa labor fue ya iniciada con anterioridad por una serie de profesores universitarios de filosofía que no necesitaron esperar para hacerlo hasta entrar en contacto con las avanzadillas analíticas) [134]. Las nuevas estrategias que las últimas aportaban, sin embargo, acreditaron pronto su éxito frente a los endebles baluartes dialécticos levantados por la filosofía oficial, dado que ésta atentaba a un mismo tiempo contra el sentido común, la lógica de los *Principia Mathematica,* el principio de verificabilidad, la sintaxis, la semántica y la pragmática, el habla corriente, nuestro esquema conceptual y cualquier otra actividad pensante por la que deseemos reemplazarlo. Quienes, envalentonados por aquel fácil éxito inicial, se complazcan en proseguir esa batalla harían sin duda bien en preguntarse si no estarán acaso practicando el cómodo deporte de alancear a un moro muerto. Por lo demás, no deja de ser cierto que la ofensiva analítica se halla todavía lejos de haber obtenido un éxito comparable ante las sólidas fortificaciones tras de las que en rigor parapetaba la filosofía oficial su poder académico. Pero si de lo que se trata es de conquistar este último, tampoco faltarán, a buen seguro, las oportunas estrategias. Después de todo, los filósofos oficiales constituyen mesnadas mercenarias reclutadas por el aún más remoto poder extracadémico, que podría licenciarlas buenamente tan pronto sus servicios de patrulla ideológica ya no resulten necesarios o puedan ser desempeñados de manera más eficaz por tropas de recambio. Y no faltan indicios de que los escolásticos, con sus astrosos uniformes y su rutinaria instrucción paramilitar, comienzan a ser tenidos por impresentables en estos tiempos primiciales de un cierto desarrollo económico, relativo incremento del nivel científico y tecnológico y presumible sesgo tecnocratizante de la organización de nuestra vida

[133] En el momento de redactar estas líneas —8 de agosto de 1973— se anuncia un nuevo Plan de Estudios del Ministerio de Educación y Ciencia para las Facultades de Filosofía y Letras: mis sentimientos oscilan entre el «Más vale no meneallo» y el «Peor de lo que está no puede estar».

[134] Por citar sólo a algunos de entre ellos que —desde muy diversas perspectivas filosóficas— no han dejado en sus libros de dialogar con la filosofía analítica, citaría los nombres de Gustavo Bueno, José Gómez Caffarena, Emilio Lledó, Fernando Montero Moliner y Carlos París.

política [135]. Si nuestros promotores culturales estuvieran filosóficamente al día, cosa que ciertamente no hay por qué pedirles, ni tan siquiera sería extraño que alguna vez se les ocurra la idea de utilizar los escuadrones analíticos —integrados ahora en algo parecido a un ejército regular— para operaciones de limpieza de estos o aquellos otros focos guerrilleros, marxistas por ejemplo, de más difícil asimilación.

Pero, de cualquier modo, tampoco es cosa de ponernos a exagerar. Por quimérica que a uno le parezca la neutralidad ideológica de cualquier clase de filosofía, no hay más remedio que aceptar que la filosofía analítica no es en sí misma ni primariamente un arma arrojadiza o un engranaje del sistema. Recusarla por uno u otro concepto equivaldría ni más ni menos que a echar mano de una de tantas descalificaciones extemporáneas bajo las que últimamente parece alcanzar grados paroxísticos la *ignoratio elenchi,* tal y como sucede, por ejemplo, con la frecuente acusación de que el análisis filosófico es

[135] Con fecha de 12 de agosto de 1973, en que escribo esta nota, acaban de llegar a mi conocimiento las instrucciones ministeriales relativas a la reestructuración de los estudios de Filosofía y Letras, dentro de los que la Filosofía pasa a ser disociada de la Historia y la Filología con las que hasta el presente guardaba estrecha relación, siquiera fuese en el papel: tras de haber dejado hace ya mucho de ser la reina de las Ciencias, la filosofía ha dejado también ahora de ser —incluso a efectos administrativos— la reina de las Humanidades (imagino que el prestigio profesional de nuestros filósofos oficiales no habrá sido del todo ajeno a la liquidación de semejante preeminencia; y no creo, en cualquier caso, que haya razón ninguna para lamentarla). En cuanto a la nueva organización de los estudios filosóficos, cuyo rasgo más sobresaliente es la uniformación de los mismos para todas las Facultades del país, subsiste en mí la misma ambigüedad de sentimientos que antes de conocerla en sus detalles. Aquellas Secciones de Filosofía que en los últimos años habían venido haciendo uso del relativo margen de autonomía que les concedía el Ministerio a esos efectos, la considerarán, a no dudarlo, como un paso atrás (un paso atrás es, por ejemplo, que materias como la Filosofía de la Ciencia recuperen a estas alturas su rótulo tradicional de *Philosophia Naturalis*). Por el contrario, aquellas Secciones en las que la imaginación de sus claustros no había sido capaz de retocar los viejos planes de estudios de la inmediata postguerra tendrán siquiera la oportunidad —que no sé si celebrarán— de adecentar un poco su fachada (pues eso al menos es lo que supone, por ejemplo, el que materias como la Teoría del Conocimiento puedan por fin ser impartidas bajo esta denominación en lugar de la de *Metaphysica Critica*). Por lo demás, y para consuelo de unas y otras Secciones de Filosofía, *nomina non faciunt res.* La reagrupación, en fin, de la Filosofía con la Psicología y las Ciencias de la Educación —así como la orientación del cuadro de asignaturas de todas estas especialidades— promete dar a las nuevas Facultades un cierto aire de *Institutes of Behavioral Sciences.* Y aunque no faltarán quienes prefieran respirar otros aires en materia de ciencias humanas y sociales, tampoco faltarán quienes le alaben —en especial si lo comparan con el tufillo a Casas de Ejercicios Espirituales para Adultos que despedían un día aquellos centros— su pretendido aroma refrescante.

plúmbeo y aburrido. Probablemente lo es, y es una pena. Pero frente a ese cargo no hay otra respuesta sino la de que los filósofos no escriben de ordinario con el propósito de servir de pasatiempo a sus semejantes, por más que muchos de ellos lo consigan —incluso sin necesidad de proponérselo— tanto en el bueno como en el mal sentido. Ni su capacidad de integración ni su capacidad de aburrimiento ahorrarían, pues, un juicio sobre el rendimiento filosófico que el trasplante analítico haya podido o pueda dar, en un futuro próximo o lejano, en nuestro socarrado medio filosófico. Pues, en efecto, hay alguna razón para augurarle —independientemente de que nos complazcan o no tales augurios— arraigo y larga vida en ese medio. Uno no tiene nada en contra de las modas filosóficas, pues el desprecio de las modas acaso sea una muestra de falta de sentido histórico en un género como éste de la filosofía, curiosa hibridación en cuanto a sus aspiraciones de las del arte y la literatura y de la ciencia. Pero si se admite que en la filosofía también hay modas, no hay por qué resistirse a la admisión de que algunas de ellas sean efímeras y otras más duraderas. Uno de los factores determinantes de dicha duración —sin duda no el único ni, desde luego, el más importante— probablemente sea, incluso con independencia del estado de las relaciones filosóficas de producción, el del esfuerzo requerido para la puesta a punto de las nuevas fuerzas filosóficas productivas. Para que alguien se convierta en un filósofo analítico, como para que alguien se convierta en existencialista, puede tal vez bastar un pasajero estado de ánimo; pero, para conseguir lo primero, hay además que dedicar buen número de horas al estudio de la lógica, y si el converso concluye convencido de que ambas cosas son inseparables —el caso, por ejemplo, de la convicción de que la filosofía se reduce a «lógica aplicada» o alguna otra por el estilo— lo más probable es que su personal afiliación a la filosofía analítica dure tanto como las mismas posibilidades, prácticamente inexhaustibles, de las aplicaciones de la lógica. Y lo que se acaba de decir de las personas podría valer también, en ciertos casos, de las agrupaciones o colectividades de filósofos. Por descontado que en la base de semejantes actitudes pudieran deslizarse no pocos malentendidos. La lógica, en definitiva, es una ciencia —como la matemática lo pueda ser— que en cuanto tal no constituye un monopolio de la filosofía analítica ni de ningún otro partido filosófico. Pero, en nuestro país al menos, el cultivo de la lógica y el interés por el análisis filosófico en alguna de sus múltiples variedades —aun si no necesariamente la adhesión a ninguna de ellas— han solido correr parejos, siquiera en la medida en la que ambos han contribuido a crear lo que de un modo un tanto vago e impreciso cabría llamar un «clima». Aunque no fuera más que por esto, la importación

del análisis filosófico habría ya acreditado alguna fecundidad, pues quienes todavía hace algunos años —no tantos, al fin y al cabo— teníamos que estudiar lógica en las Universidades en manuales en latín en los que aquélla no excedía de la silogística aristotélica (y, para colmo, mal expuesta) no podremos por menos de felicitarnos del reciente y prometedor auge de las publicaciones españolas en materia de lógica [136]. Y en esa dirección no habría que descartar —más bien cabría pronosticarla— una análoga explosión en varios otros dominios, más propiamente filosóficos que «instrumentales» (en el sentido aristotélico en que la lógica podría considerarse un *órganon),* como los de la epistemología o la ética [137]. Que una y otra hayan de reducirse a lógica del discurso científico o lógica del discurso moral sería precisamente la cuestión a discutir, y aquí nos encontramos ante un punto donde la discusión entre el análisis filosófico —inclusive si es entendido en un sentido bastante menos restrictivo que el de un puro ejercicio del «análisis lógico» del discurso— y otras corrientes de la filosofía contemporánea, como sería de nuevo el caso del marxismo, pudiera revelarse más fructífera. Ampliamente entendida, la filosofía analítica vendría a concebirse como una reflexión sobre fenómenos culturales del tipo de la ciencia y la moral. La lista de fenómenos objeto de esa reflexión analítica podría, por otra parte, incrementarse, incluyendo —pongamos por ejemplo— el del arte. Y todavía mejor si se admite la posibilidad de alguna síntesis de esos diversos mun-

[136] Por citar sólo libros producidos en el curso de los últimos diez años, citaré por orden cronológico los de Manuel Sacristán, Vicente Muñoz Delgado, Jesús Mosterín, Manuel Garrido, Miguel Sánchez-Mazas y Alfredo Deaño.

[137] En su trabajo «Después de Wittgenstein», prólogo a su traducción del libro de Justus Hartnack *Wittgenstein y la filosofía contemporánea* (Barcelona, 1972), Jacobo Muñoz me asigna generosamente un cierto papel pionero en la difusión del análisis filosófico en nuestro país: «Apenas cabría negar que la filosofía española contemporánea ha venido obedeciendo en sus líneas esenciales —y con todas las matizaciones que se quiera— a la casi exclusiva influencia del tomismo, de la fenomenología y del vitalismo de tradición diltheyana. Los datos actualmente disponibles parecen indicar, sin embargo, que la filosofía analítica se ha convertido en una de las *dos* corrientes que mayor audiencia encuentran entre los jóvenes filósofos españoles. De ello podrían ser ya testimonio los trabajos de Javier Muguerza, José Hierro o Jesús Mosterín, la labor crítica e informativa de Alfredo Deaño, la inflexión perceptible en el catálogo de ciertas editoriales especializadas o publicaciones, hasta hace poco impensables, como, por ejemplo, la revista *Teorema.* El reciente *Homenaje a Aranguren* (*Teoría y Sociedad,* Ariel, Barcelona, 1970) constituye, en este sentido, un incompleto pero muy significativo muestrario del tipo de *filosofar* que parece haberse impuesto ya en el país» (*Op. cit.,* pág. 6, nota 1 al pie). Por lo que a mí respecta, tan sólo aceptaría la asignación de aquel papel a mis modestos trabajos —Muñoz cita concretamente dos: «'Es' y 'debe'. En torno a la lógica de la falacia naturalista» (en *Teoría y Sociedad,* cit., pp. 141-75) y «Nuevas pers-

dos —científico, moral, artístico, etc.— que en su conjunto integran lo que llamamos el mundo de nuestra cultura. El cometido del filósofo analítico vendría a asemejarse en tales casos, salvo por lo que se refiere a los recursos específicos con que cuenta para desempeñarlo (y a la amplitud, acaso, de sus miras), al del metodólogo científico, el estudioso de las costumbres humanas o el crítico de arte. Ahora bien, el científico, el moralista o el artista operan por lo general dentro del marco de una determinada teoría científica, un determinado código moral o una tendencia artística determinada. Pero no hay que olvidar que entre teorías científicas diversas, entre diversos códigos morales o entre diversas tendencias artísticas se dan también, con

pectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia» (en *Teorema,* 3, 1971, páginas 25-60)— si ello pudiera ayudar a que las críticas a la filosofía analítica insinuadas en este trabajo (y también en aquellos dos) sean correctamente entendidas como un a modo de autocrítica. Mucho más sólida que la mía me parece la contribución de Jesús Mosterín, autor de un par de excelentes libros de lógica (*Lógica de primer orden,* Barcelona, 1970; *Teoría axiomática de conjuntos,* Barcelona, 1971) y prologuista de las traducciones al castellano de obras de Frege (un precursor, si lo hay, del análisis filosófico). En cuanto a José Hierro, quien en la actualidad prepara un estudio sobre *La teoría de las ideas innatas en Noam Chomsky,* suyo es el primer libro de filosofía analítica publicado en España: *Problemas del análisis del lenguaje moral,* Madrid, 1970. (La primacía en el mundo de habla hispánica corresponde, no obstante, al libro *Formas lógicas, realidad y significado,* Buenos Aires, 1964, de Thomas Moro Simpson, recientemente editor de *Semántica filosófica: problemas y discusiones,* Buenos Aires, 1973. Y, ya que hablamos de la filosofía analítica hispanoamericana, a la mención de la revista *Teorema,* que dirige en Valencia Manuel Garrido —sin olvidar a la revista *Theoría,* que dirigió en su día en Madrid Miguel Sánchez Mazas— habría ahora que añadir la de la revista *Crítica,* dirigida en México por Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro. En líneas generales, y descontando los contactos personales, la comunicación entre la filosofía analítica española y la trasatlántica es todavía escasa, pese a que a cualquiera se le alcanza que su incremento sería a la vez interesante y provechoso para ambas partes. El Departamento de Filosofía de la Universidad de La Laguna acaricia la idea de organizar algún encuentro entre ellas en el curso de los próximos años). Volviendo al caso de España, de la implantación entre nosotros de la filosofía analítica serían, finalmente, buena muestra los recientes libros —cada uno de los cuales responde, por debajo de su común calidad, a muy distintas orientaciones del análisis filosófico— de Josep Lluís Blasco (*Lenguaje, filosofía y conocimiento,* Barcelona, 1973) y Ulises Moulines (*La estructura del mundo sensible,* Barcelona, 1973). Pero, por lo demás, no faltan voces que insistan en advertir que, aun si el análisis filosófico no sobra, tampoco basta. Alfredo Deaño, según pienso, sería un representante de esta última posición, en la que —desde diferentes procedencias— vendrían también a coincidir Miguel Angel Quintanilla y el propio Jacobo Muñoz. (Y, aunque constituya un caso aparte, cabría igualmente atribuir tal coincidencia a Xavier Rubert de Ventós, a juzgar por lo menos por algunos pasajes de sus libros *Teoría de la sensibilidad,* Barcelona, 1969, y *Moral y nueva cultura,* Madrid, 1971).

gran frecuencia, enfrentamientos y conflictos (piénsese, por ejemplo, en la contraposición entre la mecánica clásica y la relativista, o entre la moral burguesa y la socialista, o entre el arte realista y el informalismo). Y esto hace que surja la pregunta sobre cómo es posible, si lo es, conmensurar teorías científicas rivales, tomar partido por una forma de vida dada o evaluar comparativamente obras de arte, de suerte que el proceso de nuestra trayectoria cultural no se nos aparezca como simple producto del azar y quepa atribuirle —si cabe hacerlo así— alguna racionalidad. El filósofo analítico —que por su cometido tendría ahora más que ver con el historiador de la ciencia, el arte o la moral— pudiera tropezar a este respecto con la imputación por parte del marxista de que no cuenta con recursos suficientes para hacer frente a aquel problema (como se habrá pensado, dicha imputación recuerda la esgrimida por el mismo marxismo cuando echa en cara al estructuralismo filosófico —cuya temática podría considerarse, en alguna medida, como una versión a la francesa de determinados aspectos de la temática analítica— su incapacidad para hacerse cargo del problema del cambio). No es éste el momento de entrar en pormenores sobre semejante faceta, o cualquiera otra, del debate entre filosofía analítica y marxismo. Pero el debate, por lo pronto, se halla abierto.

Junto a esta comunidad de intereses teóricos —que, como vemos, no sólo no excluye sino alienta la polémica, pues desde luego no conozco mejor forma que ésa de diálogo filosófico—, pudieran también darse coincidencias de orden práctico entre análisis filosófico y marxismo celtibéricos: quien no desee hacer suyas las previsiones antes apuntadas en materia de política cultural podría considerarlos, por ejemplo, como aliados potenciales frente al enemigo común que es la filosofía oficial residual. Y, como alguna vez he recordado [138], entre ambos cabría incluso la posibilidad de alguna suerte de complementariedad funcional: el complemento analítico podría contribuir a aliviar de su carga dogmática al marxismo, lo que sería de celebrar puesto que un dogma es cosa muy distinta de un pensamiento vivo; el complemento marxista, por su lado, podría impedir entre otras cosas que la filosofía analítica llegara a convertirse en la nueva filosofía oficial de una futura España tecnocrática como la que seguramente se nos avecina. Pero, por lo demás, no estoy en modo alguno sugiriendo que nuestra dieta filosófica se deba reducir a un plato de

[138] Cfr., por ejemplo, mis trabajos «Etica y ciencias sociales» en Varios, *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970). III Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Valencia, 1971*, Madrid, 1973, páginas 275-98, y «Teoría crítica y razón práctica», *Sistema*, 3, 1973, pp. 33-58.

análisis y otro de marxismo. Según se indicaba en otra parte, la *proliferación de las alternativas* no es menos necesaria y deseable en filosofía que en cualquier otro dominio de la cultura humana; y las disculpas que ofrecía en anteriores apartados de este trabajo por las limitaciones de nuestra selección no eran retóricas entonces ni lo serían ahora al referirlas a nuestro panorama filosófico actual. Para citar tan sólo a la más radical de esas alternativas, entre nuestros filósofos más jóvenes no faltan quienes —tras de identificar a la filosofía analítica y al marxismo como los tipos de pensamiento más representativos de las dos grandes sociedades industriales avanzadas de nuestro tiempo— desconfían por igual de uno y de otro en tanto que herramientas filosóficas adecuadas para enfrentarnos a la crisis por la que aquéllas atraviesan en el momento presente. Dicho, si se desea, de otra manera, es la cultura occidental en su conjunto la que se halla hoy en crisis y esa crisis no podría por menos de afectar a la filosofía, asociada a la cultura occidental ya desde sus orígenes. Nada de extraño tendría, pues, que el papel de la filosofía viniera a cuestionarse desde la perspectiva de una contestación global —o «contracultural»— de la cultura occidental y con un dramatismo superior al de cualquiera de las versiones marxistas o analíticas del viejo tema de la «muerte de la filosofía». Personalmente opino que plantear aquí y ahora esa cuestión en esos términos tal vez resulte un tanto prematuro. Dejando a un lado a los países del Tercer Mundo, más o menos ajenos a las tradiciones culturales de Occidente (y al que, por suerte o por desgracia, no pertenecemos nosotros), la llamada «contracultura» constituye, en líneas generales, un fenómeno cultural característico de países de un alto índice de desarrollo económico y científico-tecnológico y unas estructuras sociales y políticas que —afortunada o desafortunadamente, de nuevo— tampoco son las nuestras. Como no sea por un superficial afán mimético, no hay que pensar, por consiguiente, que el acento de algunos de nuestros más vivaces estudiantes de filosofía pudiese coincidir exactamente con el de sus compañeros de generación de las Universidades de Berkeley o la Sorbona, más o menos saturados de bienestar o de cultura. Pero también podría ocurrir que —con las peculiaridades de acento que se quieran— estuviesen adelantándose a los acontecimientos, si es que de veras éstos han de ir en esa dirección. Y lo menos que cabría decir ante la simple consideración de semejante posibilidad es que su voz merece ser escuchada con la máxima atención.

VII

¿Hasta qué punto dará de sí la sensibilidad de los filósofos analíticos, dentro o fuera de nuestras fronteras, para escuchar aquella u otras señales de alerta? En principio, no parece que haya demasiados motivos para hacerse ilusiones. Algo de eso es, por lo menos, lo que vienen a sugerirnos las frecuentes acusaciones de *escolasticismo* recientemente recaídas sobre la práctica habitual del análisis filosófico [139]. Más aún, tales acusaciones no han dejado de prodigarse con anterioridad y en relación con muy diversas etapas y modalidades de esa práctica. Lo que lleva de modo natural a sospechar si semejante propensión al escolasticismo no será acaso endémica en el contexto de la filosofía analítica.

Escolásticas, en efecto, no las ha habido sólo en la Edad Media. Pero ¿qué es lo que hace de una escolástica una escolástica? Lo que más llama la atención de un escolástico es que éste se parece a otro escolástico como un huevo a otro huevo; y ése es exactamente el parecido que se da, por ejemplo, entre un analista terapéutico y otro analista terapéutico o entre un filósofo del lenguaje ordinario y otro filósofo del lenguaje ordinario. Eso pasa, por lo demás, en las mejores familias y cabría hacer análogas observaciones respecto de otras muchas escolásticas contemporáneas, incluidas entre ellas las marxistas desde el *Diamat* a la althusseriana. Macroscópicamente considerado, sin embargo, el marxismo resulta en su conjunto bastante menos escolástico que cada una de aquellas subcorrientes suyas consideradas por separado. Y algo por el estilo pudiera acontecer con la filosofía analítica: considerada en su conjunto, su evolución ofrece un espectáculo no ingrato de autofagia en el que atomistas, positivistas, wittgensteinianos de tres o cuatro clases y postwittgensteinianos de otras tantas se han ido devorando mutua y sucesivamente, lo que al menos da idea de un apetito crítico notable.

Esta constatación no basta, sin embargo, para exonerarla de sospechas por sus inclinaciones escolásticas, pues el hecho de trabajar bajo un determinado paradigma filosófico no excluye la posibilidad de hacerlo progresar o introducir en él refinamientos. Dentro de la escolástica por antonomasia, hubo escolásticos tomistas, escotistas y suarecianos; y un suareciano podría creer de buena fe que su trata-

[139] Cfr., entre nosotros, Jacobo Muñoz, «Lenguaje y filosofía», *Revista de Occidente*, 109, 1972, pp. 76-89.

miento del problema de la esencia y la existencia constituye un adelanto sustancioso, y hasta un paso de gigante, sobre los anteriores tratamientos de la misma cuestión. Lo que convierte en escolásticos a esta cuestión y a dicho tratamiento no es tanto la minucia de la primera o el derroche de sutilezas del segundo —una minucia, a veces, puede ser importante, y las sutilezas no siempre están de más— cuanto una cierta insensibilidad histórica que lleva, en momentos en los que hay cosas más interesantes que hacer o en que pensar, a prestar atención desmesurada a minucias que entonces no pasan de minucias, malgastando en ellas sutilezas que resultan ya ociosas. Un suareciano en pleno siglo veinte acreditaría una mayor insensibilidad histórica que un suareciano de los siglos dieciséis y diecisiete, y de ahí que también nuestra paciencia sea menor con aquél que con este último. Y lo mismo valdría, punto por punto, para el escotista o el tomista coetáneos. Pues, en efecto, lo escolástico hoy no es el tomismo, el escotismo o el suarecianismo, sino todo el conglomerado de semejantes escolásticas en bloque. El desfase de una tradición filosófica como ésa le impedirá engranar con las restantes filosofías de nuestro tiempo, obstruyendo también su comunicación con cualesquiera otras manifestaciones culturales del mismo, como el arte, la moral o la ciencia contemporáneas. Y esa incapacidad de adaptación al medio, finalmente, conduciría a su extinción, si no fuera porque —como sabemos— cabe aún la posibilidad de que los miembros de la especie sobrevivan en régimen de fósiles vivientes. Eso es lo que pudiera sucederle a la filosofía analítica en bloque si su vitalidad no le alcanzase más que para perpetuarse en condiciones de una precaria interacción con aquel medio, disminuyendo así su tasa de energía ecológica y condenándola, en fin, al aislamiento.

Como oportunamente señalamos, la permeabilidad de la filosofía analítica no era la misma en los dominios de la epistemología, la ética o la estética, lo que de algún modo nos avisa de la distinta intensidad con que habrían de llegarle las diversas incitaciones procedentes de esferas tales como la actividad científica, la vida moral o la creación artística. En cuanto a su comunicatividad con el resto de sus colegas, especialmente los de diferentes aficiones filosóficas, los filósofos analíticos parecen haberse ido tornando más sociables con el paso del tiempo. En un principio, en efecto, la filosofía analítica sólo mantuvo relaciones diplomáticas con aquellas corrientes de la filosofía contemporánea a las que le unía un grado suficiente de afinidad o parentesco espiritual, como acontecería, por ejemplo, con el pragmatismo o el racionalismo popperiano. Con posterioridad acabaría reconociendo al menos la existencia de otras grandes potencias filosóficas de nuestro tiempo, aparte de ella misma, como la fenomenología (y el existencia-

lismo) o el marxismo (y el estructuralismo). Y aunque la comunicación con la fenomenología y el marxismo «en estado puro», según pudimos ver, tropieza con dificultades y se halla sujeta a limitaciones, esas dificultades y limitaciones serán tanto menores cuanto menor sea la pureza de las originarias posiciones doctrinales (incluidas, claro está, las de la propia filosofía analítica). Es lo que en nuestros días comienza a suceder con determinadas orientaciones filosóficas —a las que, en parte al menos, cabría considerar herencia de la fenomenología o el marxismo— como sería el caso, por ejemplo, de la hermenéutica y la teoría crítica frankfurtiana. Hermenéutica, teoría crítica y análisis filosófico se hallan, de hecho, en trance de constituir una de las plataformas de diálogo sin duda más interesantes de la filosofía del momento [140]. Pero, por lo demás, la sociabilidad de los filósofos analíticos está llegando últimamente a extremos inimaginables hace unos pocos años. Sobre la base de un interés supuestamente común por el lenguaje, ni tan siquiera faltan en la actualidad analistas dispuestos a tender manos amistosas a un Derrida y su cohorte de gramatólogos [141]. ¡Y hasta el mismísimo Nietzsche ha podido ser presentado como una especie de filósofo analítico *avant la lettre* [142]! Por mi parte no creo que esos mejunjes puedan gustar a nadie —menos que a nadie a los neonietzcheanos que lo sean del espíritu más bien que de la letra—, salvo a los aficionados a las macedonias de frutas filosóficas aderezadas sobre la previa base de la trivialización de sus ingredientes. Sin duda un tal aperturismo significa un cierto paso adelante sobre la primitiva interpretación asimismo literal de la consigna de «callar sobre lo que no se puede hablar», no menos represiva en tal sentido que la consigna de «¡Disuélvanse!» lanzada como un exorcismo sobre problemáticas enojosas, actitud que a mi amigo y compañero Carlos Solís, ex-profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, le recordaba con razón la de un piquete policíaco frente a una manifestación recalcitrante. Pero la deseable apertura filosófica de la mente nada tiene que ver con una omnívora capacidad de deglución que acabe sometiendo todo alimento concebible a las medidas de nuestro lecho de Procusto estomacal. Por el contrario, si ha de servir

[140] Véanse, por ejemplo, los libros de Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Frankfurt/Main, 1970, y Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie,* 2 vols., Frankfurt/Main, 1973. Por lo que se refiere al análisis filosófico, enriquecido con alguna aportación del pragmatismo y atento a la evolución del racionalismo crítico, podría valer —a título de ilustración— el libro de Richard J. Bernstein, *Praxis and Action,* citado en la nota 15.

[141] Quienes crean que exagero pueden ver al respecto la conversación de Alan Montefiore con Bryan Magee en B. Magee, *Modern British Philosophy,* cit., páginas 201-17.

[142] Cfr., por ejemplo, Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher,* N. York-Londres, 2.ª ed., 1970.

para algo, esa apertura servirá sobre todo a los efectos de ayudarnos a adoptar un saludable distanciamiento crítico respecto de las propias posiciones, impidiéndonos de este modo confundir el universo del discurso con la monótona repetición en soliloquio de nuestro propio discurso.

Uno de los intentos más honestos y competentes que conozco de procurarse ese distanciamiento es el de un próximo libro de José Ferrater Mora titulado *Cambio de marcha en filosofía*[143], donde el cambio y la marcha de su título se refieren precisamente a la filosofía analítica. Ferrater enumera allí cuatro posibles actitudes (y, por lo pronto, cuatro posibles actitudes de los filósofos en nuestro país) ante aquella última. La *primera* consistiría en desecharla por completo, ya sea dándose por no enterado o embistiendo contra ella a ciegas e inventándole de paso atributos que no posee. La *segunda* nos llevaría a instalarnos mostrencamente en esta o la otra variante del análisis filosófico, trabajando en la misma con ahinco mas sin tomarnos la molestia de cuestionar los presupuestos en que pueda fundarse. La *tercera* propugnaría una especie de *Aufhebung,* esto es, una subsunción y superación a un mismo tiempo de la filosofía analítica en una perspectiva filosófica «superior» o «más comprensiva», desde la cual poderla utilizar a la manera de una sirvienta útil a la que se despacha tan pronto no obedece la voz de mando. La *cuarta,* finalmente, equivaldría a asumir críticamente el giro analítico, sin cerrarse —antes al contrario— a cualesquiera transformaciones a que ello dé lugar, mas procediendo en todo caso analíticamente en tanto se aprovecha la capacidad de apertura que dicho giro nos ofrece. En opinión de Ferrater, la primera actitud resulta inaceptable, por más que reconozca melancólicamente la imposibilidad de persuadir de que lo es a quienes la adopten, puesto que las puertas de la crítica no prevalecerán frente a ellos. La segunda le parece asimismo recusable por acrítica, pese a reconocer que a primera vista tal vez se trate de la única que merecería sin reservas el nombre de «analítica», siquiera en el sentido en el que algo merece un nombre por ser «oficialmente» designado por tal nombre. En cuanto a la tercera, sin duda más compleja que cualquiera de las dos anteriores, Ferrater no le niega su atractivo, si bien expresa sus reservas sobre la posibilidad de «ir más allá de» una filosofía «desde» otra filosofía: si ésta se concibe como una especie de *terminus ad quem* de aquélla, habrá que excluir, entre

[143] J. Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía,* Madrid, en prensa. El texto de Ferrater sólo me es conocido por ahora de manera fragmentaria, por lo que me atendré exclusivamente en lo que sigue a la conferencia de aquel título pronunciada por el autor el 10 de julio de 1973 en el Seminario de Ciencias y Humanidades del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Laguna.

otras cosas, la posibilidad de que la última siga en el futuro un curso insospechado, lo que implicaría escribir la historia antes de que acontezca. Puestos a admitir que ambas filosofías son filosofías distintas, lo mejor sería entonces acogerse a un sano pluralismo que permita la coexistencia de las dos, sean complementarias o compitan entre sí. Las precedentes consideraciones llevan a Ferrater a hacer suya la cuarta de las actitudes mencionadas, que cabría resumir en estos términos: «Lo que cabe hacer entonces es ver qué posibilidades tiene un determinado giro filosófico, qué argumentos pueden darse en favor de él, qué hace y no hace, etc., y decidir en consecuencia. Un giro filosófico será tanto más aceptable cuanto más a fondo pueda ser criticado por sus propios medios. Paradójicamente, no habrá entonces razón para abandonarlo, aunque la haya (y no poca) para transformarlo. Si en el curso de su transformación se aproxima a otros giros —sea en los métodos adoptados o en los problemas tratados—, no hay que lamentarlo. No propongo la oposición por la oposición (tampoco la reconciliación por la reconciliación).» [144] Ferrater, que con estas últimas palabras está aludiendo —entre otras posibilidades— a la posibilidad de un encuentro entre un giro ampliamente «analítico» y otro ampliamente «dialéctico», compara expresamente la aspiración de la filosofía analítica a juzgar analíticamente sus propios métodos y resultados con el modo de proceder de la crítica trascendental kantiana, en la cual se examinan racionalmente las posibilidades y los límites del propio examen racional: «Se puede alegar que todo eso origina una especie de 'círculo', y hay que admitir que así es, pero a la vez que es uno de los círculos más virtuosos que cabe imaginar. En todo caso, exhibe una virtud similar a la que caracteriza el esfuerzo de reparar un bote mientras se halla en marcha: se ha dicho, con razón, que puede irse reparando el bote sin necesidad de detener la navegación. Lo único que puede ocurrir es que haya que cambiar ocasionalmente de rumbo. A un (metafórico) cambio de rumbo semejante es a lo que llamo (también metafóricamente, claro) 'cambio de marcha en filosofía.» [145]

Por lo que a mí respecta estoy en buena parte de acuerdo con las palabras de Ferrater, y comparto también con él su admiración por la bella imagen neurathiana de la embarcación calafateada mientras navega sin vararla jamás en dique seco, pero querría añadir expresamente la posibilidad —que Ferrater, en cualquier caso, no descarta—

[144] Con posterioridad a la redacción de este trabajo he tenido ocasión de conocer una copia completa del libro en prensa de Ferrater a que aludía la nota anterior. En versión ampliada, la conferencia allí citada a la que nos estamos ahora refiriendo corresponde íntegramente a la segunda parte del libro. En las notas que siguen remitiremos, pues, a esta última versión.

[145] Ferrater Mora, *loc. cit.*

de cambiar inclusive de embarcación (no, al modo de las ratas, cuando ésta haga agua que ya no quepa achicar, sino sencillamente cuando las nuevas singladuras exijan otra de distinto calado). Ignoro si en tal caso podría seguirse hablando de «filosofía analítica», por más que la filosofía analítica hubiese un día servido de *terminus a quo*. Mas, como el propio Ferrater advierte, sobre las denominaciones no cabe discusión; y acaso fuera bueno que los propios interesados se olvidaran de vez en cuando de ellas, puesto que tales denominaciones no marcan al filósofo como si se tratara de una res. El citado añadido, por lo menos, podría servir a título de preventivo contra una mala interpretación de los pasajes más arriba transcritos, interpretación que su autor no avala para nada [146], pero que alguien acaso se sintiera inclinado a creer que se desprende de los mismos. La noción de «paradigma filosófico» manejada en nuestro primer apartado, y asimismo al comienzo del presente, procede —como se dijo allí— de la historia de la ciencia, donde se contraponen las ideas de una «ciencia normal» (o presidida por el paradigma de turno) y una «ciencia extraordinaria» (o caracterizada por la crisis del antiguo paradigma y su sustitución por uno nuevo) a los efectos de suministrar una adecuada explicación de las revoluciones científicas. A la luz de este puñado de conceptos, la opción por la «transformación» del giro analítico podría ser entendida a la manera de una opción reformista por la «filosofía normal», con exclusión o en detrimento de *otras revoluciones filosóficas* pendientes de advenir. No hay que decir que, en la medida en que el análisis filosófico haya podido un día representar una «revolución» en la filosofía, su consolidación no excluye en modo alguno la posibilidad de una «revolución en la revolución». Pues las revoluciones filosóficas —no menos que las científicas, y no digamos las sociales y políticas— han de ser permanentes o no serán revoluciones.

JAVIER MUGUERZA
La Laguna, setiembre de 1973

[146] Por el contrario, y a tenor de la siguiente ampliación del texto originario, más bien parece desautorizarla: «Partiendo de una situación filosófica pueden introducirse modificaciones no sólo en los problemas planteados y en los métodos usados, sino inclusive en los sentidos que se van dando a los conceptos que se manipulen. Sucede al respecto lo que pasa con los términos de todos los lenguajes, tanto corrientes como científicos: en vista de nuevos problemas, o de nuevos aspectos del mismo problema, se van alterando los sentidos de los términos empleados, al punto que llega un momento en que parece haberse producido una ruptura. Esto no es para alarmar a nadie salvo a los que consideran los cambios y las rupturas como amenazas a un *status quo* que hay que defender a toda costa, es decir, salvo a los que, en filosofía, están decididamente en favor del 'proteccionismo' contra el 'librecambio'» (*loc. cit.*).

Bertrand Russell

LA FILOSOFIA DEL ATOMISMO LOGICO

Lo que sigue [constituye el texto] de un curso de ocho conferencias pronunciadas en [Gordon Square] Londres, en los primeros meses de 1918, [las cuales] se ocupa[n] en una buena medida de desarrollar ideas que debo a mi amigo y antes discípulo Ludwig Wittgenstein. No he tenido oportunidad de conocer sus opiniones desde agosto de 1914, y ni siquiera sé si está vivo o muerto [1]*. No le cabe, por tanto, responsabilidad alguna de cuanto se diga en estas conferencias, salvo la de haber suministrado originariamente varias de las teorías que en ellas se contienen.*

SUMARIO: I. Hechos y proposiciones.—II. Particulares, predicados y relaciones. III. Proposiciones atómicas y moleculares.—IV. Proposiciones y hechos con más de un verbo; creencias, etc.—V. Proposiciones generales y existencia.—VI. Descripciones y símbolos incompletos.—VII. Teoría de los tipos y el simbolismo; clases.—VIII. Excursus metafísico: lo que hay.

I. *Hechos y proposiciones*

He titulado *Filosofía del atomismo lógico* este ciclo de conferencias que ahora inicio. Quizá sea lo mejor empezar por decir algo, en pocas palabras, acerca de lo que entiendo bajo semejante rótulo. El

* [«Philosophy of Logical Atomism», publicado en *Logic and Knowledge.* Reproducido con autorización de George Allen and Unwin, Ltd., Londres. La versión castellana de esta obra ha sido publicada bajo el título *Lógica y conocimiento,* por Taurus Ediciones, de Madrid, la cual nos autorizó a reproducir el texto de su traducción.]

[1] Estas líneas fueron escritas en 1918 como prólogo a la publicación de dichas conferencias en tres números consecutivos de la revista *The Monist.* He introducido en ellas cuatro pequeñas modificaciones con vistas a la presente reedición, en formato enteramente diferente. *[Nota del editor inglés.]*

tipo de filosofía que trato de propugnar, y que denomino «atomismo lógico», se me ha impuesto en el curso de mis meditaciones en torno a la filosofía de la matemática, aunque resultaría difícil precisar en qué medida hay una definida conexión lógica entre ambas. Lo que voy a decir en estas conferencias se reduce, en definitiva, a mis propias opiniones personales, y no pretendo que sean algo más que esto.

Como he intentado probar en *The Principles of Mathematics,* nuestro análisis de la matemática nos permite reconducirla por entero a la lógica. Toda ella revierte a la lógica en el más estricto y formal de los sentidos. En las presentes conferencias, intentaré dar a conocer, en una especie de bosquejo, algo sumariamente y de modo un tanto insatisfactorio, un tipo de doctrina lógica que me parece se desprende de la filosofía de la matemática —no por vía estrictamente lógica, sino como resultado de una reflexión ulterior: un cierto tipo de doctrina lógica y, sobre la base de ésta, un cierto tipo de metafísica. La lógica que voy a propugnar es atomista, a diferencia de la lógica monista de quienes siguen más o menos a Hegel. Cuando digo que mi lógica es atomista, quiero decir que comparto la creencia de sentido común en que hay multitud de cosas diferentes; estoy lejos de considerar que la aparente multiplicidad del universo se reduce, simplemente, a una diversidad de aspectos o divisiones irreales de una única Realidad indivisible. Se desprende de aquí que una considerable parte de cuanto haya que hacer para justificar este mi tipo de filosofía consistirá en la justificación del método analítico. Se nos dice a menudo que el análisis constituye una falsificación, que cuandoquiera que analizamos un todo concreto dado lo desvirtuamos, y que los resultados del análisis pecan por su inexactitud. No creo que esta opinión esté en lo cierto. No pretendo decir, por supuesto, y nadie mantendría algo semejante, que, tras haber llevado a cabo nuestro análisis, retengamos lo mismo que antes de comenzarlo. Si así fuera, nunca se sacaría nada en limpio al analizar. Por mi parte, no me propongo someter a controversia las teorías con que estoy en desacuerdo, ni hacerles frente argumentando en contra suya, sino más bien exponiendo de forma positiva lo que a mi juicio constituye la verdad de la cuestión, así como esforzándome a todo lo largo de mi exposición por lograr que mis propios puntos de vista se desprendan con necesidad de datos absolutamente incontestables. Cuando hablo de «datos incontestables» no ha de entenderse esto último como sinónimo de «datos verdaderos», puesto que «incontestable» es un término psicológico y «verdadero» no lo es. Cuando digo que algo es «incontestable», quiero decir que es algo que a nadie se le ocurriría negar; no se sigue de aquí que sea verdadero, si bien se sigue que todos coincidi-

remos en creerlo verdadero —y eso es todo lo cerca de la verdad a que parecemos capaces de llegar—. Cualquiera que sea el género de teoría del conocimiento que pudieran ustedes adoptar, habrán de incurrir siempre, en mayor o menor medida, en un cierto subjetivismo inevitable, puesto que, en tales casos, lo que ustedes pregunten no será qué hay de verdadero en el mundo, sino «¿qué puedo conocer del mundo?». Toda argumentación han de iniciarla siempre a partir de algo que les parezca verdadero: si les parece verdadero, basta y sobra. No les será dado salir fuera de sí mismos y considerar en abstracto si las cosas que les parecen verdaderas son o no verdaderas; sólo hay un caso especial en que esto último les estaría permitido: aquél en el que alguna de sus creencias se modifique a consecuencia de otras creencias suyas.

La razón de que denomine a mi doctrina atomismo *lógico* es que los átomos a que trato de llegar, como último residuo en el análisis, son átomos lógicos, no átomos físicos. Algunos de ellos serán lo que yo llamo «particulares» —cosas tales como pequeñas manchas de color o sonidos, cosas fugaces y momentáneas—, otros serán predicados o relaciones y entidades por el estilo. Lo importante es que el átomo en cuestión tenga que ser el átomo del análisis lógico, no el del análisis físico.

No deja de llamar la atención el que, en filosofía, los datos incontestables que han de servirnos como punto de partida sean siempre un tanto vagos y ambiguos. Ustedes pueden, por ejemplo, decir: «Hay en este momento un determinado número de personas en esta habitación». Esto será evidentemente incontestable en algún sentido. Mas cuando les llegue la hora de comprobar y definir qué sea esta habitación, y cómo haya de distinguirse una persona de otra, etc., encontrarán que lo que acaban de enunciar resulta enormemente vago y que no saben ya realmente lo que querían decir. Es ciertamente un hecho singular que todo aquello de cuanto puedan ustedes estar realmente seguros se convierta con ulterioridad en algo cuyo significado desconocen, y que cuando se hallen en posesión de un enunciado digno de confianza acaben por dejar de estar seguros, al menos con ulterioridad, de si es verdadero o falso. Filosofar correctamente consiste sobre todo, a mi modo de ver, en proceder de aquellas cosas inmediatamente manifiestas, vagas y ambiguas, a la vez, de las que nos sentimos relativamente seguros, a algo preciso, claro y definitivo, que gracias a la reflexión y al análisis descubrimos envuelto en la vaguedad de que partíamos, constituyendo, por así decirlo, la auténtica verdad de la que dicha vaguedad era una especie de sombra. Me gustaría, si dispusiéramos de más tiempo y mis conocimientos fuesen más profundos, dedicar toda una conferencia a la noción de vaguedad.

Creo que la vaguedad tiene en teoría del conocimiento una importancia muy superior a la que en un principio le concederíamos de guiarnos por los escritos de la mayor parte de los autores. Toda cosa es vaga en una medida que no comprobaremos hasta que hayamos intentado precisarla, y toda cosa precisa está tan lejos de cuanto normalmente pensamos, que ni por un momento podríamos suponer que sea eso lo que realmente queremos decir cuando decimos lo que pensamos.

Cuando pasen ustedes de lo vago a lo preciso valiéndose del método de análisis y reflexión de que les hablo, se expondrán siempre de algún modo a equivocarse. Si yo parto, en efecto, del enunciado de que hay tantas o cuantas personas en esta habitación, y me dispongo a continuación a precisar este enunciado, correré ciertamente buen número de riesgos y será incluso muy probable que cualquier enunciado preciso que llegue a formular diste de ser en modo alguno verdadero. Así pues, no es tarea fácil ni sencilla la de llegar, a partir de semejantes cosas vagas e incontestables, a cosas precisas que hayan de retener la incontestabilidad del punto de partida. Las proposiciones precisas a que lleguen ustedes podrán servir *lógicamente* de premisas a un sistema construido sobre la base de las mismas, mas distarán de constituir premisas en el sentido en que éstas han de serlo para la teoría del conocimiento. Es importante reparar en la diferencia que existe entre aquello a partir de lo cual se deriva, de hecho, el conocimiento de ustedes, y aquello a partir de lo cual, una vez en posesión de dicho conocimiento ya completo, podrían ustedes deducirlo. Se trata de cosas totalmente diferentes. Lo que un lógico adoptaría como premisa, en una ciencia determinada, no ha de coincidir con lo primero y más fácilmente conocido: será una proposición dotada de gran fuerza deductiva, considerable evidencia y exactitud, algo muy diferente, pues, de la premisa de la que, en realidad, pudo partir el conocimiento de ustedes. Cuando nos referimos a premisas en el sentido de la teoría del conocimiento, no nos estamos refiriendo a nada objetivo, sino a algo susceptible de variación de un hombre a otro, puesto que las premisas de un hombre, epistemológicamente hablando, no serán idénticas a las de otro hombre. Hay una considerable tendencia, en el seno de una escuela extensamente difundida *, a suponer que, cuando tratemos de filosofar acerca de lo que conocemos, deberemos remontar nuestras premisas más y más hacia atrás en la región de lo vago e inexacto, con anterioridad al punto en que

* Alusión, un tanto caricaturesca, a las conclusiones antianalíticas de ciertas direcciones del psicologismo evolucionista contemporáneo, entre las que asimismo habrían de incluirse determinadas actitudes características del pragmatismo y el bergsonismo. *[N. del T.]*

actualmente nos encontramos, hasta llegar al niño o al mono: ninguna cosa, pues, sea lo que fuere, que aparentemente conozcan *ustedes* —pero que el psicólogo reconocería como producto de pensamiento, análisis y reflexión previos de su parte— podrá tomarse, en realidad, como premisa de su propio conocimiento. Esta, digo, es una teoría que goza de amplia aceptación y de la que frecuentemente se hace uso en contra del tipo de visión analítica que trato de propugnar. Por lo que a mí respecta, opino que, cuando lo que nos interese no sea simplemente estudiar la historia o evolución de la mente, sino indagar la naturaleza del mundo, no necesitaremos retroceder más allá de donde ahora nos encontramos. No será necesario remontarnos a la vaguedad del niño o del mono, puesto que nuestra propia vaguedad ya nos ofrece un repertorio de problemas más que suficiente. Pero nos enfrentamos aquí con una de esas dificultades que constantemente se presentan en filosofía, cuando entran en conflicto dos prejuicios irreductibles sin que el razonamiento tenga nada que hacer en él. Hay un tipo de mentalidad que considera que la llamada experiencia primitiva ha de ser mejor guía para el saber que la experiencia de las personas reflexivas, y otro tipo de mentalidad que opina exactamente lo contrario. Sobre este punto no alcanzo a ver que pueda argumentarse en ningún sentido. Está bien claro que una persona de elevada educación ve, oye, siente y lo hace todo de modo muy diferente que un niño pequeño o un animal y que, en conjunto, su forma de experimentar el mundo y meditar acerca de éste es mucho más analítica que la de una experiencia más primitiva. Las cosas que hayamos decidido adoptar como premisas en cualquier género de investigación de tipo analítico serán aquellas que *nos* parezcan incontestables —a nosotros, aquí y ahora, como somos— y pienso que, en líneas generales, el método elegido por Descartes es acertado; nos dispondremos a dudar de las cosas y retener tan sólo lo que resulte indubitable en virtud de nuestra propia seguridad de no ser inducidos a error, pues no existe método alguno capaz de salvaguardarnos de la posibilidad de errar. La aspiración a una seguridad absoluta constituye una de esas trampas en que caemos continuamente, y es tan insostenible en el dominio del conocimiento como en cualquier otro. Con todo, hecha esta salvedad, opino que el de Descartes, en su conjunto, es un buen método como punto de partida.

Me propongo, por tanto, comenzar siempre cualquier razonamiento que hayamos de llevar a cabo recurriendo a datos que sean tan obvios que parezca que bromeamos. Toda la pericia filosófica requerida radicará en la selección de aquellos datos que sean capaces de fomentar considerablemente la reflexión y el análisis, así como en la reflexión y en el análisis mismos.

Cuanto he dicho hasta aquí podrá servir a título de introducción.

La primera verdad incontestable hacia la que deseo llamar la atención de ustedes —y espero me concedan que lo que llamo verdades incontestables son perogrulladas tan obvias que casi resulta ridículo mencionarlas— es que el mundo contiene *hechos,* que son lo que son pensemos lo que pensemos acerca de ellos, y que hay también *creencias,* que se refieren a esos hechos y que por referencia a dichos hechos son verdaderas o falsas. Intentaré, lo primero de todo, ofrecerles una aclaración preliminar de lo que entiendo por un «hecho». Cuando hablo de un «hecho» —no me propongo alcanzar una definición exacta, sino una explicación que les permita saber de qué estoy hablando— me refiero a aquello que hace verdadera o falsa a una proposición. Si digo «Está lloviendo», lo que digo será verdadero en unas determinadas condiciones atmosféricas y falso en otras. Las condiciones atmosféricas que hacen que mi enunciado sea verdadero (o falso, según el caso) constituyen lo que yo llamaría un «hecho». Si digo «Sócrates está muerto», mi enunciado será verdadero debido a un cierto suceso fisiológico que hace siglos tuvo lugar en Atenas. Si digo «La gravitación varía en relación inversa al cuadrado de la distancia», mi enunciado deberá su verdad a un hecho astronómico. Si digo «Dos y dos son cuatro», será un hecho aritmético el que haga verdadero a mi enunciado. Por otra parte, si digo «Sócrates está vivo», «La gravitación varía en relación directa a la distancia», o «Dos y dos son cinco», los mismos hechos exactamente que determinaban la verdad de los anteriores mostrarán la falsedad de estos nuevos enunciados.

Es preciso tener en cuenta que cuando hablo de un hecho no me refiero a una cosa particular existente, como Sócrates, la lluvia o el sol. Sócrates no hace por sí mismo verdadero ni falso a ningún enunciado. Podríamos sentirnos inclinados a suponer que basta por sí solo para fundamentar la verdad del enunciado «Sócrates existió», pero de hecho esto es erróneo. Dicho error se debe a una confusión que trataré de explicitar en la sexta conferencia de este ciclo, cuando llegue a ocuparme de la noción de existencia. Sócrates [2] mismo, como cualquier cosa particular por sí sola, no determina la verdad o falsedad de proposición alguna. «Sócrates está muerto» y «Sócrates está vivo» son ambos enunciados acerca de Sócrates. El uno es verdadero y el otro falso. Lo que yo llamo un hecho es algo que se expresa por medio de una oración completa y no de un simple nombre como «Sócrates». Cuando una palabra aislada alcanza a expresar un hecho, como «fuego» o «el lobo», se debe siempre a un contexto inexpresado *, y la

[2] Por el momento estoy tratando a Sócrates como si fuese un «particular». Pero pronto veremos que es preciso modificar tal caracterización.

* Que tales palabras expresan un hecho se verá más claro si atendemos

expresión completa de tal hecho habrá de envolver siempre una oración. Expresamos un hecho, por ejemplo, cuando decimos que una cosa determinada posee una determinada propiedad, o guarda una determinada relación con otra cosa; pero la cosa que detenta la propiedad o relación considerada no será nunca lo que yo llamo un «hecho».

Es importante reparar en que los hechos pertenecen al mundo objetivo. No han sido creados, salvo en casos especiales, por nuestros pensamientos o creencias. Es ésta una de las verdades que yo establecería como incontestable y evidente, pero es el caso que, cuando se ha leído algo de filosofía, se es sin duda consciente de cuánto le queda a uno por decir hasta que un enunciado semejante llegue a adquirir dicha evidencia e incontestabilidad. Lo primero en que he de hacer hincapié es en que el mundo exterior —el mundo, por así decirlo, que nuestro conocimiento aspira a conocer— no queda exhaustivamente descrito por medio de una serie de «particulares», sino debemos asimismo tener en cuenta lo que yo llamo hechos, los cuales corresponden al género de cosas expresadas mediante una oración y forman parte del mundo real en la misma medida que las sillas y las mesas particulares. A no ser en psicología, la mayor parte de nuestros enunciados no se limitan simplemente a expresar nuestros estados de ánimo, aunque a menudo sea esto todo lo que consiguen. Está destinado a expresar hechos, que (salvo cuando se trate de hechos psicológicos) versarán acerca del mundo exterior. Tales hechos entrarán en juego tanto si hablamos con verdad como si hablamos con falsedad. Cuando hablamos con falsedad, es un hecho objetivo el que determina que lo que decimos sea falso, y es un hecho objetivo el que determina que sea verdadero lo que decimos cuando hablamos con verdad.

Hay una gran variedad de hechos, y en las próximas conferencias nos ocuparemos con una cierta prolijidad de la clasificación de los mismos. Sólo voy a referirme, para empezar, a algunas de sus peculiaridades, lo que impedirá imaginarnos que los hechos vienen todos a resultar más o menos idénticos. Se dan *hechos particulares,* como «Esto es blanco»; a continuación, se dan *hechos generales,* como «Todos los hombres son mortales». Por supuesto, la distinción entre hechos particulares y generales es de la máxima importancia. De nuevo aquí sería un gran error que confiáramos en la posibilidad de describir exhaustivamente el mundo a base de hechos particulares. Supóngase que yo haya conseguido inventar todos y cada uno de los

al componente exclamativo que incorporan al ser pronunciadas en determinadas circunstancias: «¡Fuego!», «¡El lobo!». El contenido enunciativo de tales expresiones es sumamente fácil de explicitar. *[N. del T.]*

hechos particulares del universo en su conjunto y que no quedara hecho alguno particular que escapase a mi control; con ello todavía no habría logrado una completa descripción del universo, a menos de añadir: «Estos que he inventariado son todos los hechos particulares que hay». No cabe, pues, confiar en la posibilidad de una descripción exhaustiva del mundo sin contar con hechos generales tanto como con hechos particulares. Una nueva distinción, quizás un poco más enojosa de establecer, es la que se da entre hechos positivos y negativos. tales como «Sócrates vivió» —hecho positivo— y «Sócrates no está vivo» —hecho que podríamos llamar negativo [3]. Pero la distinción es difícil de precisar. A continuación, tenemos hechos que afectan a individuos particulares, o a cualidades y relaciones particulares, y, aparte de éstos, hechos completamente generales del estilo de los considerados en la lógica, donde nunca se hace mención de ningún elemento que pudiera pertenecer al mundo real, de ninguna cosa, cualidad o relación particulares; donde, podría decirse, no se hace en rigor mención de nada. Es ésta una de las características de las proposiciones lógicas: que no mencionan nada. Una proposición de esta suerte sería: «Si una clase forma parte de otra, un término que sea miembro de la primera será asimismo miembro de la segunda». Todos los vocablos que intervienen en el enunciado de una proposición puramente lógica pertenecen en realidad a la sintaxis. Son palabras que se limitan a expresar formas o conexiones, sin mencionar particular alguno que sea elemento constitutivo de la proposición en que ellas intervienen. Esto hay, por supuesto, que probarlo; no sostengo que se trate de algo evidente de por sí. A continuación, tenemos hechos que atañen a propiedades de cosas singulares y hechos que atañen a relaciones entre dos cosas, tres cosas, etc.; y así, un cierto número de clasificaciones diferentes de ciertos de entre los hechos, todas ellas importantes a diversos efectos.

Es evidente que no se da división alguna de los hechos en verdaderos y falsos; sólo hay hechos a secas. Sería un error, por supuesto, decir que todos los hechos son verdaderos. Sería un error puesto que verdadero y falso son correlativos, y únicamente se dirá de algo que es verdadero cuando por su naturaleza le cupiese la *posibilidad* de ser falso. Un hecho no puede ser ni verdadero ni falso. Esto nos introduce en el problema de los enunciados, proposiciones o juicios, cosas todas ellas en las que sí cabe la dualidad de verdad y falsedad. Desde el punto de vista de la lógica, aunque no, a mi modo de ver, desde el de la teoría del conocimiento, resulta natural concentrar nuestra atención

[3] Los hechos negativos serán examinados con detalle en una conferencia ulterior.

en la proposición como vehículo específico de la verdad o falsedad. Una proposición, puede decirse, es una oración en indicativo, una oración que enuncia algo, no que interroga, impera u opta. También podría tratarse de una oración de aquella especie precedida de la palabra «que». Por ejemplo, «Que Sócrates está vivo», «Que dos y dos son cuatro», «Que dos y dos son cinco» serán todas ellas proposiciones.

Una proposición no es otra cosa que un símbolo. Es un símbolo complejo, en el sentido de que se compone de partes que asimismo son símbolos: un símbolo podría definirse como complejo cuando se componga de partes que sean símbolos. En una oración que contenga diversas palabras, cada una de éstas será un símbolo, y la oración que las agrupe, por lo tanto, será en este sentido un símbolo complejo. La teoría del simbolismo reviste una gran importancia filosófica, mucho mayor de la que en tiempos le atribuí. Creo que dicha importancia es casi por entero negativa, esto es, estriba en el hecho de que, a menos de ser sumamente precavidos, a menos de tener siempre presente la relación que liga al símbolo con lo que éste simboliza, acabaríamos por atribuir a la cosa simbolizada propiedades que sólo corresponden al primero. Como es natural, este peligro es aún mayor en investigaciones de índole sumamente abstracta, como la lógica filosófica, ya que el supuesto contenido de sus meditaciones es tan dificultoso y escurridizo que cualquiera que haya intentado reflexionar acerca de él sabe que esto no se consigue, propiamente, sino a lo sumo una vez en seis meses durante medio minuto. El resto del tiempo la reflexión recae sobre los símbolos, ya que éstos son tangibles, en tanto que el supuesto objeto de nuestra meditación es arduo de aprehender y con frecuencia no se acierta a captarlo mentalmente. El filósofo verdaderamente bueno es el que llega a conseguirlo una vez en seis meses durante un minuto. Los malos filósofos no lo consiguen nunca. Es ésta la razón por la que la teoría del simbolismo detenta una importancia manifiesta: sin ella, la confusión entre propiedades de los símbolos y propiedades de la cosa resultaría inevitable. Dicha teoría presenta a este respecto otras facetas igualmente interesantes. Hay diferentes tipos de símbolos, diferentes tipos de relación entre el símbolo y lo simbolizado: de no tenerlo en cuenta surgen gravísimas falacias. Las contradicciones relativas a los *tipos,* de que les hablaré en una próxima conferencia, nacen todas de errores en materia de simbolismo, esto es, del empleo de símbolos de un determinado género distinto. Ciertas nociones que han merecido en filosofía la categoría de fundamentales deben por entero su origen, en mi opinión, a confusiones relativas al simbolismo —por ejemplo, la noción de existencia o, si ustedes lo prefieren, de realidad. Ambas expresiones sugieren buen número de cuestiones

disputadas en filosofía. Nos encontramos, así, con la teoría de que toda proposición equivale de hecho a una descripción de la realidad como un todo, y con otras teorías por el estilo; y, en general, dichas nociones de existencia y realidad han jugado un papel primordial en la historia de la filosofía. Ahora bien, tal como en filosofía se han originado, esas nociones no son, a mi modo de ver, sino resultado de un embrollo simbólico; y espero que tan pronto como consigan ponerlo en claro, caerán ustedes en la cuenta de que prácticamente todo lo que se ha dicho acerca de la existencia consiste pura y simplemente en una confusión, y que esto es cuanto puede decirse acerca de ello. Entraré en esta cuestión en días sucesivos, pero lo aquí apuntado puede servirnos como ejemplo de hasta qué punto es importante el simbolismo.

Quizás fuera conveniente aclarar en pocas palabras qué entiendo por simbolismo, pues sospecho que no falta quien piense que, al hablar de simbolismo, nos referimos tan sólo a los símbolos matemáticos. Empleo dicha expresión en un sentido que abarca a toda variedad lingüística cualquiera que sea su género, de modo que toda palabra, toda oración, etc., será un símbolo. Cuando hablo de un símbolo, me refiero simplemente a algo que «significa» algo otro; y en cuanto a lo que entiendo por «significado», no estoy en condiciones de explicarlo. Estoy dispuesto a enumerar por tiempo indefinido un número estrictamente infinito de cosas diferentes que «significado» podría significar, pero no por ello consideraría haber agotado su examen. A mi juicio, la noción de significado es siempre más o menos psicológica, y no es posible llegar a formular una teoría puramente lógica del significado, ni por tanto del simbolismo. Creo que para explicar lo que se entiende por un símbolo es esencial tomar en consideración cosas como el conocimiento, las relaciones cognoscitivas y probablemente también la asociación. En cualquier caso, estoy convencido de que la teoría del simbolismo y el uso de los símbolos no es algo que la lógica pueda explicar enteramente por sí sola, sin tener en cuenta las diversas relaciones cognoscitivas que nos es dado mantener con las cosas.

Por lo que respecta a los sentidos del término «significado», paso a ofrecerles unas cuantas muestras. Por ejemplo, la palabra «Sócrates», dirán ustedes, significa un individuo determinado; la palabra «mortal» significa una determinada cualidad; y la oración «Sócrates es mortal» significa un determinado hecho. Pero estos tres casos de significado son enteramente distintos entre sí. Incurrirán ustedes en las contradicciones más irremisibles si piensan que la palabra «significado» posee el mismo significado en cada uno de los tres casos. Es muy importante no dejarse llevar por la idea de que el término «sig-

nificado» tiene un único significado y de que, por lo tanto, hay un único tipo de relación del símbolo con lo simbolizado. Un nombre sería el símbolo apropiado para usarlo con destino a una persona; una oración (o una proposición) es el símbolo apropiado para referirnos a un hecho.

A una creencia, o a un enunciado, les cabe la doble posibilidad de ser verdaderos o falsos que no cabe a los hechos. Una creencia o un enunciado envuelven siempre una proposición. Ustedes dicen que un hombre cree que es el caso que tal y tal. Un hombre cree que Sócrates está muerto. Lo que cree es una proposición a este respecto; y, a efectos formales, conviene que consideremos a la proposición como aquello en donde, por esencia, tiene su asiento la dualidad de verdad y falsedad. Es muy importante no pasar por alto determinadas observaciones como, por ejemplo, la de que *las proposiciones no son nombres de hechos*. Esto último resulta perfectamente obvio tan pronto como se nos hace reparar en ello, pero lo cierto es que yo nunca caí en la cuenta hasta que me fue sugerido por mi antiguo discípulo Wittgenstein. Tan pronto como ustedes se ponen a pensarlo, resulta completamente evidente que una proposición no es el nombre de un hecho, por la simple razón de que hay siempre *dos* proposiciones en relación con cada hecho. Supóngase que es un hecho que Sócrates está muerto. Tienen ustedes dos proposiciones: «Sócrates está muerto» y «Sócrates no está muerto». Y ambas proposiciones corresponden al mismo hecho: hay un solo hecho en el mundo que hace a la una verdadera y falsa a la otra. Esto último no es accidental, y pone de manifiesto cómo la relación de la proposición con el hecho es totalmente diferente de la del nombre con la cosa denominada. A cada hecho corresponden dos proposiciones, la una verdadera y la otra falsa, y nada hay en la naturaleza del símbolo que nos indique cuál es la verdadera y cuál la falsa. Si lo hubiera, podríamos indagar la verdad acerca del mundo con sólo atender a las proposiciones, sin necesidad de que mirásemos a nuestro alrededor.

Hay, como ven, dos relaciones diferentes que una proposición puede guardar con respecto a un hecho: una, podría decirse, la de ser verdadera respecto de dicho hecho; otra, la de ser falsa a ese mismo respecto. Ambas consisten por igual en ser esencialmente relaciones lógicas a las que es dado subsistir entre los dos extremos, mientras que, en el caso de un nombre, sólo le cabe a éste una única relación posible con lo que denomina. El cometido de un nombre estriba exactamente en nombrar un particular; si no lo hace, no se tratará en modo alguno de un nombre: será un mero sonido. No puede darse, pues, un nombre desprovisto de aquella peculiar relación en que consiste la denominación de una cosa determinada, mientras que una proposición no dejará

de ser tal proposición por el hecho de ser falsa. Las proposiciones tienen ante sí dos posibilidades: la de ser verdaderas y la de ser falsas, ambas en paralelo con la única propiedad de ser un nombre. Así como una palabra puede ser un nombre o no serlo, reduciéndose entonces a un sonido carente de sentido, del mismo modo una expresión con visos de proposición podrá o bien ser verdadera o falsa, o bien carecer de sentido; pero la verdadera y la falsa se opondrán conjuntamente al sinsentido. Lo que demuestra, naturalmente, que las características lógicas de las proposiciones son completamente diferentes de las de los nombres, y que las relaciones que aquéllas guardan con los hechos son de género totalmente distinto, de donde, en consecuencia, las proposiciones no son nombres de hechos. No deben ustedes refugiarse en la idea de que sería posible nombrar hechos valiéndose de algún otro procedimiento: no lo es. No es posible nombrarlos en modo alguno. Ustedes no pueden en rigor nombrar un hecho. Lo único que podrán hacer es afirmarlo o negarlo, o apetecerlo, quererlo o desearlo, o preguntar por él, cosas que envuelven todas ellas la proposición en cuestión. En ningún caso podrán ustedes conferir la categoría de sujeto lógico a aquello que determina la verdad o falsedad de una proposición. Sólo podrán considerarlo como algo susceptible de ser afirmado o negado, o cualquier cosa por el estilo, mas no como algo susceptible de ser nombrado.

Discusión

Pregunta: Su punto de partida: «Que hay multitud de cosas», ¿es para usted un postulado que, como tal, haya de mantenerse desde el principio al fin, o se trata de algo que pueda ser probado con posterioridad?

Señor Russell: Ni lo uno ni lo otro. Para mí no es un postulado que «hay multitud de cosas». Yo diría que, en la medida en que pueda probarse, su prueba habrá de ser empírica, y que las pruebas en contrario que se han dado hasta ahora son pruebas *a priori.* El partidario de la experiencia concedería espontáneamente que hay multitud de cosas. El filósofo monista intenta demostrar que no las hay. Yo trataría de refutar los argumentos *a priori* de este último. No considero que sea *lógicamente* necesario que haya multitud de cosas ni que no las haya.

Pregunta: Lo que pregunto es que si, al dar su primer paso, tanto si parte usted de un punto de vista empírico como si parte de un punto de vista *a priori,* lo establece tan sólo a título de punto de partida, y vuelve luego sobre él para probarlo, o si, por el contrario, no retrocede nunca para llevar a cabo dicha prueba.

Señor Russell: No, nunca se retrocede. Ocurre como con la bellota respecto de la encina. En esta última, nunca retorna usted a la bellota. Como punto de partida, me contentaría con un enunciado que fuese tosco y vago y poseyera ese tipo de evidencia característico de las cosas cuyo significado no se conoce nunca con exactitud; pero no volvería en ningún caso sobre dicho enunciado. Me limitaría a decir: he aquí una cosa; al parecer, estamos de algún modo convencidos de que esta cosa esconde, en algún entresijo, un algo de verdad; la escudriñaremos por dentro y por fuera hasta extraer ese algo de ella y poder afirmar: ya lo tenemos, esto es verdadero. No se tratará ya, por cierto, de lo mismo de que partíamos, sino de algo mucho más analítico y preciso.

Pregunta: ¿No parece posible nombrar un hecho por medio de una fecha?

Señor Russell: En apariencia, sí; pero no creo que de verdad le sea posible nombrar hechos: si llega al fondo del asunto, se acabará siempre encontrando con que realmente no los ha nombrado. Consideremos, por ejemplo, «La muerte de Sócrates». Podría usted alegar que se trata de una manera de nombrar el hecho de que Sócrates murió. Pero evidentemente no lo es. Se dará usted cuenta de ello tan pronto como haga entrar en juego la verdad y la falsedad. En el supuesto de que Sócrates no hubiese muerto, aquella frase seguiría teniendo igualmente sentido por más que no hubiese nada que nombrar. Pero, en el supuesto de que Sócrates no hubiese vivido nunca, bajo ningún concepto sería un nombre la voz «Sócrates». Puede usted verlo de otra manera. Piense en la posibilidad de decir: «La muerte de Sócrates es una ficción». Supóngase que hubiera leído en el periódico que el Kaiser había sido asesinado, y que luego resultara no ser cierto. Podría decir entonces: «La muerte del Kaiser es una ficción». Es claro que en el mundo nada se da que se asemeje a una ficción y, sin embargo, se trataría en aquel caso de un enunciado perfectamente correcto. De donde se desprende que «La muerte del Kaiser» no es un nombre.

II. *Particulares, predicados y relaciones*

Me propongo comenzar hoy por el análisis de los hechos y proposiciones; pues, en cierto sentido, es la legitimidad del análisis la tesis principal que aquí he de profesar, dado que la adhesión a lo que llamo atomismo lógico entraña la convicción de que es posible analizar el universo en una serie de cosas diferentes en posesión de relaciones y

demás, y de que los argumentos opuestos al análisis por diversos filósofos carecen de justificación.

Podría suponerse que lo primero que hay que hacer en una filosofía del atomismo lógico es descubrir las clases de átomos de que las estructuras lógicas se componen. Pero no me parece lo primero de todo; se trata de una de las primeras cosas por hacer, pero no exactamente la primera. Hay otras dos cuestiones a considerar, y por lo menos una de ellas merece prioridad. Helas aquí:

1. Las cosas que aparentan ser entidades lógicamente complejas, ¿son realmente complejas?

2. ¿Son realmente entidades?

La segunda cuestión podemos dejarla para más adelante; en realidad, no entraré de lleno en ella hasta mi última conferencia. La primera cuestión, la de si son realmente complejas, habremos de abordarla desde un comienzo. Ninguna de estas cuestiones, así planteadas, es demasiado precisa. No pretendo partir de cuestiones precisas. No creo que sea posible tomar algo preciso como punto de partida. Tal precisión hay que adquirirla, conforme vaya siendo posible, sobre la marcha. El significado de cada una de ellas es, sin embargo, *susceptible* de ser precisado; y ambas cuestiones son realmente importantes.

Hay todavía una cuestión previa a estas últimas, a saber: ¿qué tomaremos en principio como muestra de entidades lógicamente complejas? Esta es realmente la primera cuestión por donde empezar de todas. ¿Qué cosas consideraremos como complejas *prima facie?*

Desde luego, todos los objetos corrientes de la vida ordinaria dan la impresión de ser entidades complejas: cosas tales como mesas y sillas, panes y peces, personas, principados y potestades parecen todas ellas entidades complejas. Toda suerte de cosas a las que habitualmente conferimos nombres propios son aparentes casos de entidades complejas: Sócrates, Piccadilly, Rumanía, el Día de Reyes, o lo que gusten de imaginar, cosas a las que ustedes asignan nombres propios, son todas ellas entidades aparentemente complejas. Dan la impresión de constituir sistemas complejos presididos por un cierto tipo de unidad, unidad que nos induce a hacerlos objeto de una denominación singular. Creo que ha sido la contemplación de esta clase de unidad aparente la que ha llevado, en buena parte, a la filosofía del monismo y a la idea de que el universo en su conjunto es una única entidad compleja, más o menos en el sentido en que lo son aquellas cosas a que nos hemos referido.

Por mi parte, no me fío mucho de las entidades complejas de ese género, y no es de tales cosas de las que voy a servirme como muestra de entidades complejas. Mis motivos irán evidenciándose más y más a medida que avancemos. No puedo enumerarlos todos hoy, pero

sí más o menos explicar, a título preliminar, lo que quiero decir. Supongan, por ejemplo, que tuviesen que analizar lo que a primera vista sería un hecho relativo a Piccadilly. Piensen en un enunciado acerca de Piccadilly como: «Piccadilly es una simpática calle». Si analizan ustedes correctamente un enunciado semejante, no creo que hallen en el hecho correspondiente a su enunciado elemento alguno constitutivo que corresponda al término «Piccadilly». El término «Piccadilly» formará parte de numerosas proposiciones dotadas de significación, pero los hechos correspondientes a dichas proposiciones no contendrían un solo elemento constitutivo singular, ni simple ni complejo, que corresponda al término «Piccadilly». Es decir, si toman ustedes el lenguaje como guía en su análisis del hecho mencionado, se dejarán extraviar ante un enunciado de aquel género. Las razones de por qué esto es así las expondré por extenso en la sexta conferencia, y en parte también en la séptima; pero, a título preliminar, podría adelantarles algunos datos que facilitarán la comprensión de lo que quiero decir. «Piccadilly», en apariencia, es el nombre de una determinada porción de la superficie terrestre, y me figuro que, si desearan definirla, habrían de hacerlo como una serie de clases de entidades materiales: aquéllas, a saber, que en diversos momentos ocupasen dicha porción de superficie. De suerte que se encontrarían con que el *status* lógico de Piccadilly guarda una estrecha relación con el *status* lógico de las series y las clases; y, si se decidieran a considerar como real a Piccadilly, habrían de hacer lo mismo con las series de clases, así como asignar a Piccadilly el *status* metafísico, cualquiera que éste sea, que asignen dichas series y dichas clases. Como ustedes saben, la naturaleza de las series y las clases se reduce para mí a la de las ficciones lógicas *: por lo tanto, nuestra tesis, si es sostenible, acabará disolviendo a Piccadilly en una ficción. Exactamente las mismas observaciones se aplicarán a los restantes casos: Rumanía, el Día de Reyes y Sócrates. El caso de Sócrates plantea quizás algún problema en particular, toda vez que la cuestión de qué sea una persona presenta especiales dificultades. Pero, a efectos de nuestra argumentación, podría identificarse a Sócrates con la serie de sus experiencias. Se trataría realmente de una serie de clases, ya que son múltiples las experiencias de que se goza simultáneamente. Su caso, por lo tanto, vendría a ser muy parecido al de Piccadilly.

Estas consideraciones parecen llevarnos de tales entidades, a pri-

* Para la consideración de las series y clases como «objetos ficticios» o «construcciones lógicas», así como de sus respectivas expresiones simbólicas como «símbolos incompletos», véanse las conferencias VII y VIII de Bertrand Russell, *Lógica y conocimiento,* Madrid, Taurus, 1966. *[N. del T.]*

mera vista complejas, de que partíamos, a otras que se nos muestran como más irreductibles y merecedoras de una mayor atención analítica: a saber, los hechos. Expliqué el día pasado lo que entendía por un hecho, a saber, aquello que determina la verdad o falsedad de una proposición, aconteciendo cuando nuestro enunciado es verdadero y dejando de acontecer cuando nuestro enunciado es falso. Evidentemente, los hechos son, como dije el día pasado, algo a tomar en consideración si pretendemos dar razón del mundo de un modo satisfactorio.

Para lograr esto último no basta con enumerar las cosas particulares que en él se encuentran: hemos de mencionar asimismo las relaciones entre estas cosas, sus propiedades, etc., todas las cuales son hechos, de modo que los hechos intervienen, sin ningún género de dudas, en una descripción del mundo objetivo. Su complejidad nos resulta mucho más evidente que la de cosas como Sócrates y Rumanía, y ellos mismos nos parecen muchos menos sujetos a ulteriores interpretaciones que aquellas últimas. Por muchas vueltas que quepa dar en torno al significado del término «Sócrates», permanecerán ustedes en la completa seguridad de que la proposición «Sócrates es mortal» es expresión de un hecho. Es posible que ignoren qué significa Sócrates exactamente, pero será indudable que «Sócrates es mortal» expresa un hecho. Decir que el hecho expresado por «Sócrates es mortal» es *complejo* no carece, evidentemente, de sentido. En el mundo, las cosas ostentan diversas propiedades y mantienen relaciones diversas entre sí. La posesión de semejantes propiedades y relaciones da lugar a diversos tipos de *hechos,* y las cosas, con sus cualidades o relaciones, son, con toda evidencia, componentes, en uno u otro sentido, de los hechos en que dichas propiedades y relaciones entran en juego. El análisis de las *cosas* aparentemente complejas que nos servían de punto de partida puede ser reducido, por diversos medios, al análisis de los hechos que en apariencia atañen a esas cosas. Por tanto, es por el análisis de los *hechos,* no por el de las cosas aparentemente complejas, por donde debe comenzar nuestra consideración del problema de la complejidad.

La complejidad de un hecho se evidencia, por lo pronto, en la diversidad de las palabras que componen la proposición que lo enuncia, palabras todas ellas susceptibles de aparecer en otros contextos. Por supuesto, no faltan ocasiones en que se expresa una proposición por medio de una sola palabra, mas, si se la expresara sin elipsis, habría de contener forzosamente diversas palabras. La proposición «Sócrates es mortal» puede ser reemplazada por «Platón es mortal» o por «Sócrates es humano»: en el primer caso, cambiamos el sujeto; en el segundo, el predicado. Está claro que todas las proposiciones en que

el término «Sócrates» hace acto de presencia tienen algo en común, como, a su vez, ocurre con todas las proposiciones en que aparece el término «mortal»: tienen en común algo que no comparten con el resto de las proposiciones, sino tan sólo con aquellas que versan, respectivamente, acerca de Sócrates o la mortalidad. Está claro, a mi modo de ver, que los hechos correspondientes a las proposiciones en que aparece el término «Sócrates» comparten entre sí algo, en correspondencia con el término común «Sócrates» que interviene en aquéllas. De modo que, por lo pronto, tienen ya ustedes ocasión de apreciar la complejidad de un hecho en la medida en que ese hecho detenta una comunidad con otros hechos, como ocurre en el caso de «Sócrates es humano» y «Sócrates es mortal», hechos ambos y ambos teniendo que ver con Sócrates, sin que Sócrates sea expresión exhaustiva de ninguna de ellos. No cabe duda de que, en este sentido, se hace posible la división de un hecho en partes integrantes, alguna de las cuales podría ser objeto de sustitución permaneciendo las restantes invariables; a su vez otras partes podrían ser comunes a varios hechos diferentes del nuestro, si bien no a todos los hechos diferentes de este último. Quiero decir con ello, por ahora, que hay un sentido en que los hechos pueden analizarse. Lo que a mí me interesa en este momento no es disipar toda reserva en torno al método analítico, sino que trato únicamente de prevenir las supuestas objeciones de los filósofos que sostienen la imposibilidad material de llevar a cabo ningún tipo de análisis.

De nuevo trataré en esta ocasión, como hice el día pasado, de partir en la medida de lo posible de verdades perogrullescamente evidentes. Mi aspiración y mi deseo serían que las cosas de que parto les parezcan tan obvias que se extrañen ustedes de que pierda mi tiempo en mencionarlas. No pretendo otra cosa, puesto que la filosofía no tiene por objeto sino partir de algo tan simple que no parezca digno de mención, para concluir en algo tan paradójico que no haya quien le quiera prestar crédito.

Una primera indicación de la complejidad de las proposiciones la hallamos en el hecho de que éstas se expresen por medio de una diversidad de palabras. Voy a detenerme ahora en otra peculiaridad que afecta en primer término a las proposiciones y, por derivación, lo es también de los hechos. A ustedes les es dado entender una proposición con sólo comprender las palabras de que ésta se compone, incluso cuando nunca hayan oído dicha proposición con anterioridad. Por insignificante que parezca, es semejante propiedad de las proposiciones la que caracteriza a éstas como complejas y las distingue de las palabras cuyo significado es simple. Cuando ustedes dominan el vocabulario, la gramática y la sintaxis de un lenguaje, les

es dado entender una proposición en dicho lenguaje aun en el caso de no haber tenido noticia de la misma con anterioridad. Al leer un periódico, por ejemplo, cobran conocimiento de una serie de enunciados que son nuevos para ustedes; y dichos enunciados les resultan inmediatamente inteligibles, a pesar de ser nuevos, porque comprenden las palabras de que éstos se componen. Esta característica de la inteligibilidad de una proposición, a través de la comprensión de las palabras que la componen, no está en cambio presente en estas últimas cuando se expresa en ellas algo simple. Tomen el término «rojo», por ejemplo, y supongan —como sucede de ordinario— que «rojo» se refiere a una determinada mancha de color. Disculparán que dé esto por sentado, pero sin ello no podríamos pasar adelante. No hay otro modo de comprender el significado del término «rojo» que viendo cosas rojas. No existe medio alguno de poderlo conseguir de otra manera. De nada valdría aprender idiomas o consultar diccionarios. Ninguna de estas cosas les ayudaría a comprender el significado del término «rojo». En este sentido, se trata de algo muy diferente del significado de una proposición. Por supuesto, podría darse una definición del término «rojo», y a este respecto es muy importante distinguir entre una definición y un análisis. Análisis tan sólo cabe de lo complejo y ha de depender siempre, en último término, del conocimiento directo de los objetos que constituyen el significado de ciertos símbolos simples. Apenas es necesario recalcar que lo que se define no es nunca una cosa, sino un símbolo. (Símbolo «simple» será un símbolo cuyas partes no sean, a su vez, símbolos). Un símbolo simple es, por supuesto, algo muy diferente de una cosa simple. Aquellos objetos a los que sea imposible simbolizar de otra manera que por medio de símbolos simples podrán llamarse «simples», mientras que a los que sea posible simbolizar por medio de una combinación de símbolos podrá llamárseles «complejos». Esta es, desde luego, una definición preliminar, y es posible que un tanto circular, pero no importa mucho que lo sea de momento.

He dicho que el término «rojo» no podría entenderse sino viendo cosas rojas. Cabría objetar a esto sobre la base de que es posible definir «rojo», por ejemplo, como «el color de mayor longitud de onda». Ello, dirán ustedes, constituye una definición de «rojo», y una persona podría entender esta definición, aunque no hubiese visto nada rojo, con sólo conocer la teoría física del color. En realidad, no obstante, dicha definición está muy lejos de suministrarnos el significado del término «rojo». Si toman ustedes una proposición como «Esto es rojo» y la sustituyen por «Esto tiene el color de mayor longitud de onda», se hallarán ante una proposición totalmente diferente. Es fácil apreciarlo de inmediato, toda vez que una persona que no supiera

nada de la teoría física del color podría entender la proposición «Esto es rojo», y saber que es verdadera, mientras que le sería imposible conocer que «esto tiene el color de mayor longitud de onda». A la inversa, podría presentárseles el caso hipótetico de una persona ciega para el rojo, pero con conocimientos de la teoría física del color y capaz de comprender la proposición «Esto tiene el color de mayor longitud de onda», que no lo fuera en cambio de entender la proposición «Esto es rojo» como lo haría una persona normal e inculta. Es evidente, pues, que si definen ustedes «rojo» como «el color de mayor longitud de onda», no expresarán en modo alguno el auténtico significado de dicha palabra; se limitarán a ofrecer una descripción verdadera, que es algo muy distinto, y las proposiciones que de ella resulten serán, según se ha visto, diferentes de aquellas en que aparezca el vocablo «rojo». En este sentido, el término «rojo» no admitirá ser definido, aunque lo pueda ser en la medida en que una descripción correcta constituya una definición. Analíticamente hablando, no cabe una definición de «rojo». Es así como los diccionarios pueden cumplir su cometido, puesto que un diccionario trata de definir todos los vocablos de un lenguaje por medio de otros vocablos de ese mismo lenguaje, y es, por tanto, evidente que en algún punto habría de incurrir en círculo vicioso, cosa que evita el diccionario recurriendo a descripciones correctas.

He aclarado, pues, en qué sentido podría decirse que el término «rojo» sea un símbolo simple y la frase «Esto es rojo» un símbolo complejo. El término «rojo» sólo puede entenderse por medio del conocimiento directo del objeto, en tanto que la frase «Las rosas son rojas» podrá ser entendida, si conocen ustedes qué es «rojo» y qué son «rosas», sin necesidad de haber oído nunca dicha frase con anterioridad. Este es el rasgo distintivo de lo complejo. Es la característica del símbolo complejo y lo es asimismo del objeto simbolizado por dicho símbolo complejo. Es decir, las proposiciones son símbolos complejos, y los hechos a que éstas se refieren son complejos.

En el lenguaje ordinario, la cuestión del significado de las palabras se nos presenta toda ella repleta de complicaciones y ambigüedades. Al hacer uso una persona de una palabra no le atribuye idéntico significado que cuando otra se sirve de la misma. He oído decir a menudo que esto último supone una contrariedad. Semejante opinión es infundada. Sería bien funesto que la gente se aplicara a significar las mismas cosas mediante sus palabras. Ello haría imposible toda comunicación y convertiría al lenguaje en la menos prometedora y más inútil de las cosas imaginables, ya que el significado que ustedes confieran a sus palabras habrá de depender de la naturaleza de los objetos que conozcan directamente y, puesto que personas diferentes co-

nocen directamente objetos asimismo diferentes, estas últimas no podrían dialogar entre sí a menos de atribuir significados diferentes a sus palabras. De lo contrario, nos veríamos constreñidos a hablar de lógica —un resultado no del todo indeseable. Consideren, por ejemplo, el caso del término «Piccadilly». Nosotros, que tenemos un conocimiento directo de Piccadilly, asignamos a esa palabra un significado notablemente diferente del que le asignaría una persona que nunca hubiese estado en Londres; y, suponiendo que viajaran ustedes al extranjero y se pusieran a hablar de Piccadilly, comunicarían a sus oyentes proposiciones enteramente diferentes de las que ustedes tienen en su mente. Dichos oyentes cobrarían noticia de Piccadilly como de una importante calle de Londres; podrían enterarse de un buen número de detalles acerca de ella; pero no llegarían a conocer precisamente aquellas cosas que uno conoce cuando se pasea por Piccadilly. Si se atuvieran ustedes a un lenguaje libre de ambigüedades, serían incapaces de contar a los demás, a su regreso, lo que hayan visto en su viaje al extranjero. Sería incalculablemente enojoso tener que servirnos de un lenguaje libre de ambigüedades y podemos, por tanto, congratularnos de no contar con él.

Análisis y definición son cosas distintas. Ustedes pueden definir un término por medio de una descripción correcta, pero esto no constituye un análisis. Es el análisis, no la definición, lo que nos interesa en este momento; volveremos, por tanto, al problema del análisis.

Podemos proponer las siguientes definiciones provisionales:

Que los componentes de una proposición son aquellos símbolos cuya comprensión es necesaria para la comprensión de la proposición.

Que los componentes del hecho que determina la verdad o falsedad, según el caso, de una proposición, constituyen los *significados* de los símbolos cuya comprensión es necesaria para la comprensión de la proposición.

Estas definiciones no son del todo correctas, pero darán idea de lo que quiero decir. Una de las razones de su falta de corrección es que no tienen aplicación posible a palabras que, como «o» y «no», forman parte de proposiciones sin que les corresponda elemento alguno en los hechos a que éstas se refieren. Este es un tema a tratar en mi tercera conferencia.

Llamo *preliminares* a dichas definiciones porque parten de la complejidad de la proposición, a la que definen en términos psicológicos, y de ella pasan a la complejidad del hecho, mientras que lo correcto y apropiado sería tomar por punto de partida la complejidad de este último. Resulta asimismo evidente que la complejidad del hecho no puede reducirse a algo meramente psicológico. Si, en el dominio de los hechos astronómicos, la tierra se mueve alrededor del sol, nos en-

contramos en este caso ante algo genuinamente complejo. No se trata de que ustedes piensen que es complejo, sino de auténtica y objetiva complejidad, por lo que el proceder adecuado y metódicamente aconsejable debería consistir en partir de la complejidad del universo para acabar en la de la proposición. La única razón en pro de aquel otro rodeo es que, en toda cuestión de tipo abstracto, los símbolos son más fáciles de aprehender que lo simbolizado. Dudo, sin embargo, que la complejidad, en este sentido objetivo y fundamental en que se habla de tomar como punto de partida la complejidad de un hecho, sea de alguna manera definible. No les será posible analizar lo que entiendan ustedes por complejidad en este sentido. Habrán de limitarse a aprehenderla —al menos, eso me inclino yo a pensar. No hay nada que decir acerca de ella, salvo facilitar criterios de la misma como yo he estado haciendo. Por tanto, cuando no sea posible, de manera efectiva y apropiada, llevar a cabo nuestro análisis de una cosa, lo mejor es, por regla general, recurrir a un circunloquio sin pretender con ello haber logrado una definición exacta.

Podría sugerirse que la complejidad es algo esencialmente dependiente de los símbolos, o esencialmente psicológico. No creo que sea posible mantener seriamente ninguno de estos dos puntos de vista, pero tal vez pudieran parecer verosímiles a alguien e incitarle a comprobar su fundamento. Por mi parte, no los creo en absoluto fundados. Cuando nos refiramos a los principios del simbolismo, de que trataré en la séptima conferencia, intentaré hacer ver que en todo simbolismo lógicamente correcto ha de concurrir una cierta identidad fundamental de estructura entre el hecho y el símbolo correspondiente, así como que existe un estrecho paralelismo entre la complejidad del símbolo y la de los hechos por él simbolizados. Asimismo, como dije antes, nuestro examen arroja la evidencia de que el hecho de que dos cosas guarden entre sí una determinada relación —de que esto, por ejemplo, esté a la izquierda de aquello— es en sí mismo un hecho objetivamente complejo, y no se trata simplemente de que nuestra aprehensión del mismo sea compleja. El hecho de que dos cosas guarden una determinada relación entre sí, o cualquier enunciado de este género, es por sí solo algo complejo. Así pues, admitiremos en lo sucesivo que en el mundo se da una complejidad objetiva, de la que la complejidad de las proposiciones constituye un reflejo.

Hace un momento hablaba de las considerables ventajas que para nosotros se derivan de las imperfecciones lógicas del lenguaje, del hecho de que todas nuestras palabras sean ambiguas. Me propongo ahora examinar en qué consistiría un lenguaje lógicamente perfecto. En un lenguaje lógicamente perfecto, los términos de una proposición se corresponderían uno por uno con los componentes del hecho a que

aquélla se refiriese, con excepción de palabras como «o», «no», «si», «entonces», que desempeñan una función diferente. En un lenguaje lógicamente perfecto, habría una palabra, y no más, para cada objeto simple, y todo aquello que no fuera simple se expresaría por medio de una combinación de palabras *, combinación a base, como es natural, de las palabras correspondientes a las cosas simples —una palabra por componente— que formen parte de dicho complejo. Un lenguaje de este tipo sería completamente analítico, y mostraría a simple vista la estructura lógica de los hechos afirmados o negados. El lenguaje empleado en los *Principia Mathematica* pretende ser un lenguaje de esas características. Se trata de un lenguaje que sólo posee sintaxis y carece de todo vocabulario. Dejando a un lado la omisión de vocabulario, opino que se trata de un lenguaje bastante aceptable. Pretende ser aquella suerte de lenguaje que, de añadirle ustedes un vocabulario, se convertiría en lógicamente perfecto. Los lenguajes ordinarios no son lógicamente perfectos en este sentido, ni tendrán nunca posibilidad de serlo si han de servir para los propósitos de la vida cotidiana. Un lenguaje lógicamente perfecto, si fuera posible construirlo, sería no sólo intolerablemente prolijo, sino, en buena parte y por lo que respecta a su vocabulario, del dominio privado del que habla. Es decir, todos los nombres que en él intervinieran serían de la exclusividad de aquel último, y no podrían entrar a formar parte del lenguaje de otro interlocutor. Dicho lenguaje no contaría con nombres propios para Sócrates, Piccadilly o Rumanía, por las razones que antes expusimos en esta misma conferencia. En su conjunto, encontrarían ustedes que se trata, en efecto, de un lenguaje sumamente incómodo. Esta es una de las razones del atraso de la lógica en cuanto ciencia: a saber, que sus exigencias son, como vemos, extraordinariamente diferentes de las exigencias de la vida cotidiana. Para ambos fines se necesita de un lenguaje y, por desgracia, será siempre la lógica, nunca la vida cotidiana, la que haya de ceder el paso. No obstante, convendré en suponer que hemos construido un lenguaje lógicamente perfecto, y que vamos a seguir enumerando las particularidades de su uso, retornando por ahora a la cuestión de que intentaba partir: a saber, el análisis de los hechos.

* Adviértase que por «objetos simples» ha de entenderse tanto particulares cuanto cualidades y relaciones (pero no, en cambio, hechos). Esta observación desvirtúa una frecuente crítica a la concepción russelliana de un lenguaje «ideal» o lógicamente perfecto, según la cual todo símbolo del mismo habría de ser un «nombre propio» que denotase objetos directamente conocidos. El propio Russell ha negado, en diversos lugares y ocasiones, que aquel lenguaje hubiera de componerse exclusivamente de nombres propios (contendría, por ejemplo, predicados), puesto que los particulares no agotan el ámbito de nuestro conocimiento directo (que podría recaer sobre cualidades y relaciones). *[N. del T.]*

Los hechos más simples imaginables son aquellos que consisten en la posesión de una cualidad por parte de una cosa particular. Hechos como, por ejemplo, «Esto es blanco». Estos hechos habrán de interpretarse en un sentido un tanto rebuscado. No les pido que piensen en el trozo de tiza que tengo entre los dedos, sino en lo que ustedes ven cuando contemplan esta tiza. Si alguien dice «Esto es blanco», habrá enunciado uno de los hechos más simples de que nos es posible cobrar noticia. En simplicidad les seguirían, a continuación, aquellos hechos en que se da una relación entre dos particulares, como: «Esto está a la izquierda de aquello». A continuación, tendrían ustedes hechos en que se da una relación entre tres particulares. (Un ejemplo de Royce: «*A* da *B* a *C*».) Obtendrán así ustedes relaciones que requieran como mínimo tres términos, a las que llamaremos triádicas; relaciones que requieren cuatro términos, a las que llamaremos tetrádicas, etc. Se nos ofrece, así, toda una infinita jerarquía de hechos —hechos en que se dan una cosa y una cualidad, dos cosas y una relación, tres cosas y una relación, cuatro cosas y una relación, etc. Toda esta jerarquía está integrada por los que denomino hechos *atómicos,* que constituyen el género más simple de hechos. Entre ellos es posible distinguir unos más simples que otros, puesto que los que encierren una cualidad serán más simples que aquellos que contengan, por ejemplo, una relación pentádica, etc. Todos ellos, sin excepción, habrán de ser, en cuanto hechos, sumamente simples, esto es, hechos atómicos. Las proposiciones que los expresen constituirán lo que yo denomino *proposiciones atómicas.*

En todo hecho atómico interviene un componente expresado, por lo general, mediante un verbo (que, en el caso de la cualidad, podría ser expresado mediante un predicado, un adjetivo). Dicho componente será una cualidad o una relación diádica, triádica, tetrádica, etc. Sería muy conveniente a estos efectos poder llamar a una cualidad «relación monádica», y así lo haré. Con ello nos evitaremos buen número de rodeos.

En tal caso, podrían decir ustedes que todas las proposiciones atómicas enuncian relaciones de diverso orden. Además de la correspondiente relación, los hechos atómicos contienen los términos de dicha relación —un término si se trata de una relación monádica, dos si ésta es diádica, etc. Definiré como «particulares» a estos «términos» que intervienen en los hechos atómicos.

Particulares = términos de relaciones en los hechos atómicos. Df.

Tenemos por lo tanto definidos a los particulares. He de hacer hincapié en que la presente definición de los particulares es puramen-

te lógica. La cuestión de si esto o aquello es un particular, es algo a decidir en cada caso en términos de esta definición lógica. Para entender nuestra definición no es necesario conocer de antemano que «esto es un particular» o «aquello es un particular». Quedaría ahora por investigar qué particulares pueden hallar ustedes, si es que es posible hallarlos, en el mundo. Mas todo lo relativo a los particulares que, de hecho, pululen en el mundo real es cuestión puramente empírica, que no interesa al lógico como tal. El lógico como tal no necesita nunca referirse a casos concretos, ya que uno de los rasgos distintivos de las proposiciones lógicas es que para entenderlas no es menester conocer nada acerca del mundo real.

Pasando de los hechos atómicos a las proposiciones atómicas, se llamará «predicado» a la palabra que exprese una relación monádica o cualidad; y la que exprese una relación cualquiera de orden superior será, por lo general, un verbo (a veces un verbo únicamente, a veces toda una frase). En cualquier caso, el verbo constituye, por así decirlo, el nervio central de la relación. A las restantes palabras que intervienen en las proposiciones atómicas, palabras que no sean predicados ni verbos, podrá llamárselas sujetos de la proposición. Habrá un sujeto en una proposición monádica, dos en una diádica, etc. Sujetos de una proposición serán las palabras que expresen los términos o extremos de la relación expresada por la proposición en cuestión.

Las únicas palabras que en teoría son aptas para referirse a un particular son los *nombres propios,* y todo lo relativo a los nombres propios es bastante curioso.

Nombres propios = palabras que se refieren a particulares. Df.

Acabo de establecer una definición que, por lo que respecta al funcionamiento del lenguaje corriente, se halla evidentemente lejos de cumplirse. Pero lo cierto es que si ustedes se paran a pensar en cómo referirse a los particulares, verán que no les es posible en ningún caso aludir a un particular particular sino por medio de un nombre propio. De los vocablos comunes sólo pueden servirse en descripciones. ¿De qué palabras se valdrán para expresar una proposición atómica? Una proposición atómica, recuerden, menciona verdaderos particulares; no se limita a describirlos, sino los nombra de hecho, y ustedes sólo podrán nombrarlos por mediación de nombres. Vean por sí mismos que todo otro elemento de la oración, excepción hecha de los nombres propios, es, obviamente, de todo punto incapaz de referirse a un particular. Con todo, resultaría un tanto extraño que, habiendo yo trazado un punto en la pizarra, lo llamara «John». Ustedes se sorprenderían y, sin embargo, ¿qué otro modo tendrían de saber que es

a ese punto a lo que me refiero? Si digo «El punto situado a mi derecha es blanco», tendremos una clase de proposición completamente diferente. «Esto» podrá cumplir su cometido mientras estemos aquí todos y podamos verlo; pero si necesitáramos hablar mañana acerca de dicho punto, lo oportuno sería bautizarlo y llamarle «John». No hay otro modo posible de mencionarlo. Nunca podrán ustedes mencionarlo realmente sino por medio de un nombre.

En cuanto a nombres como «Sócrates», «Platón», etc., que pasan por tales en el lenguaje corriente, se destinaban en principio a esta misión de referencia a particulares. Mas ocurre que nosotros aceptamos como particulares, en la vida cotidiana, toda suerte de cosas que no lo son realmente. Los nombres de que comúnmente nos servimos, como «Sócrates», no son en realidad otra cosa que descripciones abreviadas; más aún, lo que éstas describen no son particulares, sino complicados sistemas de clases o de series. Un nombre, entendido en su estricto sentido lógico de palabra cuyo significado es un particular, sólo podrá aplicarse a algún particular directamente conocido por el que habla, puesto que no es posible nombrar nada de lo que no se tenga conocimiento directo. Recordarán ustedes que, al poner Adán nombre a los animales, se llegó a ellos uno por uno y, adquiriendo conocimiento directo de los mismos, los nombró. Nosotros no conocemos directamente a Sócrates y, por tanto, no podemos nombrarlo. Cuando empleamos la palabra «Sócrates», hacemos en realidad uso de una descripción. Lo que pensamos al decir «Sócrates» podría traducirse por expresiones como «El maestro de Platón», «El filósofo que bebió la cicuta» o «La persona de quien los lógicos aseguran que es mortal», mas no emplearemos ciertamente aquel nombre como un nombre en sentido propio.

Esto hace que resulte muy difícil aducir de algún modo algún ejemplo de nombre en el sentido estrictamente lógico del término. Las únicas palabras de que, de hecho, nos servimos como nombres, en el sentido lógico del término, son palabras como «esto» o «aquello». Podremos hacer uso de «esto» como de un nombre referido a algún particular directamente conocido en este instante. Supongan que decimos «Esto es blanco». Si convienen en que «esto es blanco», refiriéndose al «esto» que ven ustedes, estarán usando «esto» como un nombre propio. Pero si tratan de aprehender el sentido de la proposición por mí expresada al decir «Esto es blanco», ya no podrán usarlo como tal. Si se refieren a este trozo de tiza en cuanto objeto físico, ya no estarán usando «esto» como un nombre propio. Sólo cuando usen «esto» refiriéndose estrictamente al objeto inmediatamente presente a sus sentidos, funcionará de hecho aquel vocablo como un nombre propio. Y precisamente en este punto posee «esto»

una propiedad bien extraña para ser un nombre propio, a saber, que raramente significa la misma cosa en dos momentos consecutivos ni significa lo mismo para el que habla que para el que escucha. Se trata de un nombre propio *ambiguo,* mas no por ello es menos un auténtico nombre propio, y casi la única palabra que alcanzo a imaginar que se use estricta y lógicamente como un nombre propio en el sentido en que he venido hablando de los nombres propios. Esta caracterización de los nombres propios, en el sentido que digo, no es la ordinaria, por supuesto, sino la propia de la lógica. Observarán ustedes que la ausencia de nombres en el lenguaje lógico expuesto en los *Principia Mathematica* se debe a nuestra falta de interés en esa obra por los particulares particulares, puesto que allí nos ocupábamos tan sólo, si se me permite la expresión, de los particulares generales.

De entre los objetos que han de tomar ustedes en consideración en un inventario del mundo, los particulares ostentan la peculiaridad de darse cada uno de ellos con entera independencia de los demás y subsistir exclusivamente por sí mismos. Un particular posee la autosubsistencia que tradicionalmente caracterizaba a la substancia, con la única salvedad de no persistir habitualmente más que un brevísimo espacio de tiempo, exactamente lo que dura nuestra experiencia. Es decir, ninguno de los particulares que se dan en el mundo depende en modo alguno lógicamente de otro particular. Pudiera suceder que uno cualquiera de ellos constituyese la totalidad del universo; que no sea éste el caso no pasa de una contingencia puramente empírica. No hay razón ninguna por la que no pudiera darse un universo que constase de un único particular y nada más. Es ésta una peculiaridad de los particulares. Del mismo modo, lo único que se requiere para comprender el nombre de un particular es el conocimiento directo de este último. Tan pronto como conozcan directamente a dicho particular, tendrán ustedes una suficiente, adecuada y completa comprensión de aquel nombre, y no se requerirá más información a este respecto. Una información más amplia, relativa a los hechos que sean verdaderos de nuestro particular, no les facilitaría en ningún caso una mayor comprensión del significado del nombre en cuestión.

Discusión

Señor Carr: Usted opina que hay hechos simples que no son complejos. ¿Se componen todos los complejos, en última instancia, de simples? ¿No serán a su vez complejos los simples que intervienen en los complejos?

Señor Russell: Ningún hecho es absolutamente simple. En cuanto

a su segunda pregunta, se trata, desde luego, de una cuestión que cabría discutir: la de si, cuando algo es complejo, es necesario que su análisis arroje elementos constitutivos que sean simples. Me parece perfectamente posible suponer que las cosas complejas sean susceptibles de análisis *ad infinitum,* y que nunca se alcance lo simple en ellas. No creo que esto sea cierto, pero la verdad es que cabría discutirlo. Por mi parte, pienso que los complejos —no me gusta hablar de complejos—, esto es, que los hechos se componen de simples, pero admito que es un punto difícil de decidir, y podría darse el caso de que el análisis se prolongara indefinidamente.

Señor Carr: ¿No cree que, al llamar compleja a una cosa, está usted afirmando que hay realmente cosas simples?

Señor Russell: No, no creo que lo segundo esté *necesariamente* implícito en lo primero.

Señor Neville: No veo claro que la proposición «Esto es blanco» sea de algún modo una proposición más simple que la proposición «Esto y aquello tienen el mismo color».

Señor Russell: Ese es uno de los puntos a que no he tenido ocasión de referirme. En efecto, podría reducirse a la proposición «Esto y aquello tienen el mismo color». Podría darse el caso de que blanco se definiera como el color de «esto» y que, por el contrario, la proposición «Esto es blanco» significara «Esto es idéntico en color a aquello», constituyendo el color de «aquello», por así decirlo, la definición de blanco. Podría darse tal caso, pero no hay razón alguna en especial para pensar que sea así.

Señor Neville: ¿Habría relaciones monádicas que ofrecieran una mayor resistencia a dicha reducción?

Señor Russell: No lo creo. Es perfectamente evidente *a priori* que nos sería posible prescindir de todas las relaciones monádicas valiéndonos de aquel recurso. Una de las cosas que iba a haber dicho, de haber tenido tiempo, era que igualmente es posible prescindir de las diádicas y reducirlas a triádicas, etc. Pero no hay ninguna razón en particular que nos lleve a suponer que tales relaciones sean las fundamentales en el universo, ni que a la base de éste se hallen, por ejemplo, relaciones de orden n más bien que relaciones de orden 1. Usted, en cualquier caso, no podría reducirlas de n para abajo, pero sí podrá hacerlo de 1 para arriba.

Pregunta: Si el nombre propio de una cosa, un «esto», varía de un instante a otro, ¿cómo es posible llevar a cabo razonamiento alguno?

Señor Russell: Usted podrá retener «esto» por espacio de unos segundos o minutos. Yo tracé aquel punto en la pizarra y hablé acerca de él durante un corto espacio de tiempo. En mi opinión,

se trata de algo sometido a continua mudanza. Si usted razona con presteza, podrá realizar algún progreso antes de que desaparezca. Las cosas tienen, a mi juicio, una duración finita, cuestión de unos segundos, o minutos, o algo por el estilo.

Pregunta: ¿No cree que el aire está actuando sobre dicho punto, haciéndole cambiar?

Señor Russell: Ello carece de importancia mientras no modifique su apariencia lo bastante como para que usted contase con un dato sensible diferente.

III. Proposiciones atómicas y moleculares

El día pasado no acabé de desarrollar el programa que me había trazado para la segunda conferencia, de modo que debo comenzar por ahí.

Me he referido, al término de mi última exposición, a la cuestión de la autosubsistencia de los particulares, esto es, a cómo la entidad de cada particular es independiente de la de cualquier otro y a nada más está sujeta por lo que respecta a la posibilidad lógica de su existencia. Comparaba a los particulares con la antigua concepción de la substancia: esto es, los particulares detentan la propiedad de subsistir por sí mismos que solía atribuirse a la substancia, si bien no la ha de persistir por siempre. Por regla general, un particular tiene de hecho reducida su capacidad de duración a un brevísimo espacio de tiempo; no, tal vez, a un instante, mas sí a muy corto espacio de tiempo. En este sentido, los particulares difieren de las antiguas substancias, pero no ocurre así por lo que se refiere a su condición lógica. Hay, como ustedes saben, una teoría lógica que se opone radicalmente a este punto de vista; una teoría lógica según la cual, al comprender realmente una cosa cualquiera, lo comprenderían ustedes todo *. A mi modo de ver, dicha teoría descansa en una cierta confusión de ideas. Cuando ustedes conocen directamente un particular, adquieren una comprensión bastante completa del mismo, con independencia de que haya acerca de dicho particular un gran número de proposiciones que desconocen: las proposiciones que se refieren a dicho particular no han de ser necesariamente conocidas para poder saber en qué consiste este último. Más bien se trata de lo contrario. Para entender una proposición en la que entra en juego el nombre de un particular, han de conocer ustedes directa-

* Alusión a la versión neoidealista de la sentencia hegeliana: «Lo verdadero es el todo». *[N. del T.]*

mente al particular en cuestión. La comprensión de lo más complejo presupone el conocimiento directo de lo más simple; pero la lógica a que trato de oponerme mantiene que, para conocer de veras una cosa cualquiera, han de conocer ustedes todas sus relaciones y cualidades, todas las proposiciones, en definitiva, en las que se mencione a dicha cosa. De aquí, naturalmente, se desprende que el mundo constituye un todo interdependiente. Es sobre una base semejante como se desarrolla la lógica del monismo. Para fundamentar esta concepción se recurre por lo general a la «naturaleza» de la cosa, dando por sentado que una cosa posee algo a lo que poder llamar su «naturaleza», a la vez confundida y distinguida cuidadosamente de la cosa en cuestión, de modo que podamos instalarnos en un confortable vaivén que nos permitiría deducir cualesquiera conclusiones que convengan al momento. La «naturaleza» de una cosa vendría a querer decir el conjunto de las proposiciones verdaderas en que la cosa es mencionada. Resulta, desde luego, evidente que —puesto que cada cosa se relaciona con todo lo demás— no nos será posible conocer el conjunto de los hechos de que una cosa sea elemento constitutivo, sin tener de algún modo conocimiento de la totalidad del universo. Tan pronto, sin embargo, como comprueben ustedes que el llamado «conocimiento de un particular» se reduce al conocimiento directo del mismo, conocimiento presupuesto por la comprensión de cualquier proposición en la que se mencione a dicho particular, espero que comprueben asimismo la imposibilidad de la teoría según la cual la comprensión del nombre del particular presupone el conocimiento de todas las proposiciones que se refieren a este último.

A propósito del término «comprensión» querría hacer observar que, con frecuencia, esta expresión se usa erróneamente. La gente habla de «comprensión del universo» y cosas por el estilo. Pero, en rigor, la única cosa que se puede comprender (en el estricto sentido de la palabra) es un símbolo, y comprender un símbolo es conocer aquello a lo que éste se refiere.

Paso a continuación de los particulares a los predicados y relaciones. Veremos asimismo qué haya de entenderse por comprensión de las palabras que usamos como predicados y relaciones. Una parte muy considerable de cuanto vengo diciendo en este ciclo de conferencias se compone de ideas que debo a mi amigo Wittgenstein. Pero no he tenido oportunidad de saber en qué medida hayan cambiado las suyas propias a partir de agosto de 1914, ni tan siquiera sé si está vivo o muerto, de manera que a nadie puedo hacer responsable de mis afirmaciones como no sea a mí mismo.

La comprensión de un predicado es algo totalmente diferente de

la comprensión de un nombre. Llamo predicado, como ustedes saben, a la palabra que se usa para designar una cualidad como rojo, blanco, cuadrado o redondo. La comprensión de una palabra de este género hace entrar en juego un acto mental de tipo diferente al que interviene en la comprensión de un nombre. Para comprender un nombre, han de conocer ustedes directamente al particular que éste nombra, así como saber que dicho nombre es el nombre de aquel particular. Es decir, nada hay aquí que les sugiera la forma de una proposición, cosa que ocurre en cambio con la comprensión de un predicado. Entender «rojo», por ejemplo, es entender lo significado al decir que una cosa es roja. Han de introducir aquí ustedes la forma de una proposición. No es preciso que conozcan, respecto de ningún «esto» particular, que «esto es rojo», pero sí que conozcan cuál sea el significado de decir que algo es rojo. Habrán de comprender, por consiguiente, lo que daría a entender «ser rojo». Esto tiene interés en conexión con la teoría de los tipos, a la que me referiré más adelante. Se trata, en realidad, de que un predicado no puede nunca intervenir en una proposición sino a título de predicado. Cuando parezca presentarse como sujeto, será menester explicitar e interpretar la frase en cuestión, a menos, bien entendido, que se refieran ustedes a la palabra en sí misma considerada. Ustedes pueden decir «'Rojo' es un predicado», mas en tal caso han de colocar «rojo» entre comillas. puesto que se estarán refiriendo a la palabra «rojo». Entender «rojo» quiere decir entender proposiciones de la forma «*x* es rojo». De aquí que la comprensión de un predicado sea, precisamente por esto, algo más complicada que la comprensión de un nombre. Exactamente lo mismo vale para el caso de las relaciones y, de hecho, para todas aquellas cosas que no sean particulares. Consideren, por ejemplo, el caso de «anterior a» en «*x* es anterior a *y*»: ustedes comprenderán: «anterior a» cuando comprendan el significado que, dados *x* e *y*, correspondería a aquella expresión. No quiero decir cuando conozcan si esa proposición es verdadera, sino cuando la entiendan simplemente. De nuevo aquí nos encontramos con lo mismo de antes. Una relación no puede intervenir en una proposición sino como relación, nunca como sujeto. En este último caso han de expresarse ustedes siempre, en términos hipotéticos cuando no reales, del modo siguiente: «Si digo que *x* es anterior a *y*, afirmo una relación entre *x* e *y*». Es así, pues, como han de formular ustedes el enunciado «'anterior a' es una relación» para poder captar cuál sea su significado.

Los diferentes géneros de palabras presentan, de hecho, usos de género asimismo diferente; y hay que esforzarse siempre en preservar su uso correcto, evitando el incorrecto. Como se habrá de

ver, son las falacias que surgen del empleo inadecuado de los símbolos las que conducen a las contradicciones relativas a los tipos.

Hay todavía un punto que debo tocar antes de abandonar estas cuestiones a que tenía intención de referirme el día pasado. Se trata de un punto discutido al término de la conferencia anterior, a saber: el de la posibilidad con que contamos de obtener una reducción formal de las relaciones monádicas, pongamos por caso, a las diádicas, o de las diádicas a las triádicas, o de todas las relaciones que se hallen por debajo de un cierto orden al conjunto de las de orden superior, reducción ésta cuya recíproca no resulta posible. Tómese el predicado «rojo» por ejemplo. Decimos «Esto es rojo», «Aquello es rojo», etc. Ahora bien, si alguien opinase que no faltan razones para tratar de prescindir de las proposiciones de sujeto-predicado, todo lo que se necesitaría en dicho caso sería tomar como patrón alguna cosa roja, así como contar con una relación que podríamos llamar de «semejanza de color», o «parecido exacto de color», que consistiese formalmente en ser tal relación y no en la posesión de un cierto tipo de color. Sería entonces posible definir el conjunto de las cosas que son rojas como todas aquellas que poseen semejanza de color con la elegida como patrón. Este es prácticamente el procedimiento recomendado por Berkeley y Hume, con la única salvedad de que ellos no pensaban estar reduciendo cualidades o relaciones, sino desembarazándose por completo de las «ideas abstractas». De esta manera, podrían ustedes llevar a cabo con toda facilidad una sistemática reducción de los predicados a relaciones. No hay objeción alguna, ni de tipo empírico ni de tipo lógico, que oponer a esa tarea. Si creen que merece la pena, pueden ustedes proceder exactamente del mismo modo con las relaciones diádicas y reducirlas a triádicas. Royce mostraba gran afición por esta última reducción. Por alguna razón, prefirió siempre las relaciones triádicas a la diádicas, preferencia que puso de relieve en sus contribuciones a la lógica matemática y a los principios de la geometría *.

Todo ello es posible. Por mi parte, no veo ningún inconveniente en llevar a la práctica dicha reducción, una vez comprobada su posibilidad. En realidad, tampoco acabo de encontrar razón alguna en especial para suponer que las relaciones más simples que se dan en el mundo sean, pongamos por caso, de orden *n*, pero no hay *a priori* ninguna razón en contra de esa suposición. La reducción inversa, por otra parte, es totalmente imposible, excepto en determinados casos en que la relación presenta algunas propiedades especiales.

* Recogidas en *Logical Essays*, ed. D. S. Robinson, Dubuque, Iowa, 1951. *[N. del T.]*

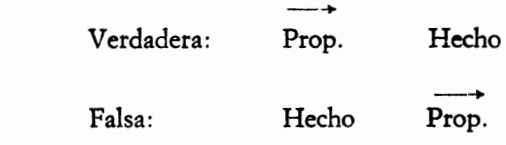
Por ejemplo, las relaciones diádicas podrán ser reducidas a identidad de predicado cuando sean simétricas y transitivas. Así, por ejemplo, la relación de semejanza de color presentará la propiedad de que si *A* tiene una exacta semejanza de color con *B*, y *B* con *C*, entonces *A* tiene una exacta semejanza de color con *C*; y si *A* la tiene con *B*, *B* la tiene con *A*. Pero la cosa varía en el caso de las relaciones asimétricas.

Consideren, por ejemplo, «*A* es mayor que *B*». Es evidente que «*A* es mayor que *B*» no equivale a que *A* y *B* posean un predicado común, ya que, de ser así, se requeriría que *B* fuera también mayor que *A*. Asimismo, es evidente que dicha relación no consiste meramente en la posesión de predicados diferentes por parte de *A* y de *B*, puesto que si *A* posee un predicado diferente que *B*, *B* poseerá asimismo un predicado diferente que *A*; de modo que, en ambos casos, ya se dé identidad o diferencia de predicado, tendrían ustedes una relación simétrica. Por ejemplo, si *A* es de diferente color que *B*, *B* será de diferente color que *A*. Por tanto, cuando tengan ustedes relaciones simétricas, se tratará de relaciones a las que formalmente sea posible reducir ya a identidad, ya a diferencia de predicado; pero cuando se enfrenten con relaciones asimétricas no les cabrá tal posibilidad. Esta imposibilidad de reducir las relaciones diádicas a identidad o diferencia de predicado ofrece gran interés en relación con la filosofía tradicional, puesto que buena parte de ésta descansa en el supuesto de que toda proposición es en último término de la forma sujeto-predicado, cosa que ciertamente está muy lejos de ocurrir. Dicha teoría ejerció su tiranía sobre extensas zonas de la metafísica tradicional, piénsese así en la vieja concepción de la substancia y en no poco de la teoría del Absoluto, con lo que vemos que esta suerte de perspectiva lógica, cuyo horizonte se dejaba dominar por la teoría de que toda proposición es reducible a la forma sujeto-predicado, gozó de una influencia decisiva en la historia de la metafísica.

Con esto damos fin a cuanto hubiera sido menester decir el día pasado, y llegamos ahora a lo que propiamente constituye el tema de nuestra lección de hoy, a saber, la consideración de las proposiciones *moleculares*. Las denomino proposiciones moleculares porque contienen otras proposiciones que podríamos llamar sus átomos. Entiendo por proposiciones moleculares aquellas en que intervienen palabras como «o», «y», etc. Si digo «O es martes hoy o nos hemos equivocado todos al venir aquí» [4], se tratará de una proposi-

[4] Las sesiones del presente curso tuvieron lugar durante ocho martes consecutivos. *[Nota del editor inglés.]*

ción molecular. O si digo «Si llueve, sacaré mi paraguas», se tratará asimismo de una proposición molecular, puesto que se compone de las dos partes «llueve» y «sacaré mi paraguas». Y si digo «Llovía y saqué mi paraguas», tendremos una nueva proposición molecular. Y lo mismo si digo «La suposición de que llueve es incompatible con la suposición de que no saque mi paraguas». Hay una gran diversidad de proposiciones de este género, que ustedes pueden complicar *ad infinitum*. Se construyen a base de proposiciones relacionadas entre sí por medio de palabras como «o», «si», «y», etc. Ustedes recordarán que definí a una proposición atómica como aquella que contiene un único verbo. Ahora bien, hay dos líneas diferentes de complicación para pasar de estas proposiciones a proposiciones más complejas. Tenemos, en primer lugar, la que acabamos de citar, que lleva a ustedes a parar a las proposiciones moleculares. Y tenemos otra línea distinta, a la que me referiré más adelante en otra conferencia, por la que no desembocamos en dos o más proposiciones relacionadas entre sí, sino en una sola que contiene dos o más verbos. Ejemplos de estas últimas se obtienen a partir de verbos como creer, desear, etc. «Creo que Sócrates es mortal». Tienen ustedes aquí dos verbos, «creo» y «es». O «Desearía ser inmortal». Cualquier ejemplo de este género, en que expongan ustedes un deseo, una creencia o una duda, envolverá dos verbos. Buen número de actitudes psicológicas envuelven esos dos verbos, no yuxtapuestos, por así decirlo, como por vía de cristalización, sino integrados en el seno de una proposición unitaria. Mas hoy estoy hablándoles de las proposiciones moleculares. Se darán ustedes por informados de que es posible elaborar proposiciones con «o», «si», «y», etc., cuyos componentes no sean proposiciones atómicas, mas de momento podemos limitarnos a considerar aquellas cuyos componentes lo son. Cuando nos encontremos con una proposición atómica, o con una de aquellas en que intervienen verbos como «creer», cuando nos encontremos con una proposición cualquiera de esta suerte, habrá tan sólo un hecho que dicha proposición pueda indicar, indicar ya sea con verdad, ya sea con falsedad. La esencia de una proposición radica en su posibilidad de corresponderse con un hecho en dos direcciones, en la dirección que podría llamarse verdadera o en la que podría llamarse falsa. Esta particularidad podría ilustrarse gráficamente del siguiente modo:



Supóngase que tenemos la proposición «Sócrates es mortal»: podría darse el hecho de que Sócrates fuera mortal o el de que Sócrates no lo fuera. En el primer caso, se correspondería con la proposición en una dirección que la haría verdadera; en el segundo, en una dirección que la haría falsa. Es ésta una de las facetas en las que una proposición difiere de un nombre.

Hay, por supuesto, dos proposiciones en correspondencia con cada hecho, la una verdadera y la otra falsa. No hay en cambio hechos falsos; de ahí que no contemos con un hecho para cada proposición, sino tan sólo con un hecho para cada par de proposiciones. Todo esto reza para las proposiciones atómicas. Pero al considerar ustedes una proposición como «*p* o *q*», «Sócrates es mortal o Sócrates está todavía vivo», se encontrarán con que dos hechos diferentes aparecen envueltos en la verdad o falsedad de su proposición. Tendrán el hecho correspondiente a *p* y el hecho correspondiente a *q*, hechos ambos que cuentan a la hora de preguntar por la verdad o falsedad de «*p* o *q*». No parto de suponer que haya en el mundo un hecho disyuntivo singular que corresponda a «*p* o *q*». No parece plausible que por el mundo real anden vagando hechos que se pudieran describir como «*p* o *q*», pero yo no daría demasiada importancia a lo que nos parezca o deje de parecer plausible: la plausibilidad no es algo en que podamos confiarnos de manera absoluta. De momento, no creo que se derive dificultad alguna de suponer que la verdad o falsedad de dicha proposición «*p* o *q*», lejos de depender de un hecho singular y objetivo que llamar disyunción, depende de dos hechos, uno de los cuales corresponderá a *p* y otro a *q*: tendremos, pues, un hecho que corresponde a *p* y un hecho que corresponde a *q*. Es decir, la verdad o falsedad de la proposición «*p* o *q*» dependerá de esos dos hechos y no tan sólo de uno, como sucedería con *p* y con *q* por separado. Como regla general por lo que se refiere a estos compuestos de dos proposiciones, todo lo que se necesita para captar su significación es conocer bajo qué circunstancias son verdaderos, dadas la verdad o falsedad de *p* y la verdad o falsedad de *q*. Se trata de algo perfectamente obvio. A modo de esquema para «*p* o *q*», empleando

«*VV*» por «*p* y *q* verdaderas ambas»,

«*VF*» por «*p* verdadera y *q* falsa», etc.,

tendremos:

VV	*VF*	*FV*	*FF*
V	*V*	*V*	*F*

cuya línea inferior expresará la verdad o la falsedad de «*p* o *q*». No es cosa de ponernos a buscar en el mundo ningún objeto a que poder llamar «o» y decir: «Ya lo tengo, miren esto. Esto es 'o'». En el mundo real no se da nada semejante, y se verían ustedes en un aprieto si tratasen de analizar «*p* o *q*» en aquel sentido. Lo que no impide en absoluto que el significado de la disyunción quede explicado por entero en el esquema anterior.

Hablaré de funciones de verdad de las proposiciones cuando la verdad o falsedad de la proposición molecular dependa únicamente de la verdad o falsedad de las proposiciones que entren a formar parte de ella. Lo mismo vale para el caso de «*p* y *q*», «si *p*, entonces *q*» y «*p* es incompatible con *q*». Cuando digo «*p* es incompatible con *q*», doy tan sólo a entender que no son ambas verdaderas. No quiero decir con ello nada más. En esto consisten, pues, las funciones de verdad; las proposiciones moleculares de que hoy me ocupe constituirán ejemplos todas ellas de funciones de verdad. Si *p* es una proposición, el enunciado «Creo *p*» no dependerá en cambio simplemente, en lo tocante a su verdad o falsedad, de la verdad o falsedad de *p*, puesto que mis creencias, en efecto, recaerán sobre algunas, pero no todas, las proposiciones verdaderas y algunas, pero no todas, las proposiciones falsas.

Sólo me resta hablarles brevemente del modo como se construyen estas funciones de verdad. Pueden ustedes proceder a la construcción de todos aquellos casos diferentes de funciones de verdad, a que me he referido más arriba, partiendo de una única función, a saber, «*p* es incompatible con *q*», que nos daba a entender que no son ambas verdaderas, esto es, que al menos una de ellas es falsa.

Designaremos «*p* es incompatible con *q*» por medio de $p|q$. Tomen ustedes, por ejemplo, $p|p$, esto es, «*p* es incompatible consigo misma». En este caso *p* será evidentemente falsa, de modo que podrán dar a «$p|p$» el significado «*p* es falsa», esto es, $p|p$ = no *p*. El significado de las proposiciones moleculares vendrá enteramente determinado por sus esquemas de verdad y, ya que en las proposiciones en cuestión no se presta atención a nada más, podrán ustedes identificar cuantas proposiciones se hallen en posesión de un mismo esquema de verdad.

Supongan que se preguntan por «si *p*, entonces *q*», que no significa otra cosa sino la imposibilidad de contar con *p* sin hacerlo con *q*, de modo que *p* sea incompatible con la falsedad de *q*. Así, tendremos:

$$\text{«Si } p\text{, entonces } q\text{»} = p|(q|q).$$

Una vez conocido esto, se seguirá inmediatamente que si *p*

es verdadera, q es verdadera, ya que no puede darse el caso de que p sea verdadera y q falsa.

Supongan que se interesan ahora por «p o q», que significa que la falsedad de p es incompatible con la falsedad de q. Si p es falsa, q no es falsa, y viceversa. Tendremos, pues:

$$(p|p)\,|\,(q|q).$$

Supóngase a continuación que desean conocer el significado de «p y q son ambas verdaderas». Significará que p no es incompatible con q. Cuando p y q son ambas verdaderas, no es el caso que al menos una de ellas sea falsa. Así pues:

$$\text{«}p \text{ y } q \text{ son ambas verdaderas»} = (p|q)\,|\,(p|q).$$

Toda la lógica de la deducción se reduce a la conjugación y al desarrollo de esta idea. M. N. Sheffer fue el primero en demostrar la suficiencia de la idea de incompatibilidad para dicho propósito y, con posterioridad, J. Nicod se ocuparía de extraer las conclusiones axiomáticas pertinentes *. Este procedimiento simplifica considerablemente el de los *Principia Mathematica,* donde son dos, a saber, «o» y «no», las ideas primitivas de que se parte. Gracias a lo que acaba de exponerse, la deducción podrá montarse sobre una única premisa. No voy a detenerme, sin embargo, a desarrollar este punto, que nos llevaría a entrar de lleno en la lógica matemática.

No hallo razón ninguna para suponer que se dé una complejidad correlativa en los hechos correspondientes a estas proposiciones moleculares, puesto que, como ya se dijo, la correspondencia guardada con los hechos por una proposición molecular puede muy bien ser diferente de la que guarda con el suyo una proposición atómica. En relación con este punto, hemos de detenernos especialmente en la pregunta: ¿hay hechos negativos? ¿Hay algún género de hechos

* Los trabajos de Sheffer aludidos en el texto son los siguientes: «Total determination of deductive systems with special reference to the Algebra of Logic», en *Bulletin of the American Mathematical Society,* vol. XVI (1910), 285; «A set of five independent postulates for Boolean algebras, with application to logical constants», en *Transactions, American Mathematical Society,* XIV (1913), págs. 481-88; *The general theory of notational relativity,* Cambridge, Mass., 1921 (asimismo «Notational Relativity», en *Proc. of the Sixth Int. Congress of Philos.,* N. York, 1927, págs. 348-351). Para la adopción y desarrollo de la innovación de Sheffer en la segunda edición de los *Principia Mathematica,* Russell complementaría este último trabajo con el de Nicod «A reduction in the number of the primitive propositions of logic», en *Proceedings of Cambridge Philosophical Society,* vol. XIX (1917-1920), págs. 32-41. *[N. del T.]*

en que poder clasificar hechos como «Sócrates no está vivo»? En cuanto llevo dicho hasta el presente, se halla implícita la admisión de que hay hechos negativos; es decir, la admisión de que si, por ejemplo, ustedes dicen «Sócrates está vivo», ha de darse algún hecho que en el mundo real se corresponda con su proposición: el hecho de que Sócrates no vive. No es posible evitar una cierta repugnancia hacia los hechos negativos, un sentimiento semejante al que nos lleva a rechazar la idea de que haya hechos tales como «*p* o *q*» vagando por el mundo. Ustedes tienen la convicción de que tan sólo hay hechos positivos, y de que las proposiciones negativas tienen que ser de un modo u otro reducibles a expresión de hechos positivos. Cuando hablé en Harvard [5] de este tema sostuve que había hechos negativos, y tal afirmación estuvo a punto de provocar casi un tumulto: la concurrencia no quería oír hablar, bajo ningún concepto, de la existencia de hechos negativos. Por mi parte, sigo inclinado todavía a pensar que los hay. Sin embargo, uno de mis oyentes en Harvard, Paul Demos, escribió con posterioridad un artículo en *Mind* tratando de justificar por qué no pueden darse tales hechos. Este artículo se encuentra en el número de la citada revista correspondiente a abril de 1917.

A mi juicio, el autor hace una defensa todo lo convincente que es posible de la tesis de que no hay hechos negativos. Se trata de un problema difícil de resolver. Por mi parte, sólo les ruego que no se precipiten a dogmatizar. Yo no afirmo positivamente que los haya, sino que puede haberlos.

Es menester enumerar algunas observaciones acerca de las proposiciones negativas. Demos destaca, lo primero de todo, que una proposición negativa no depende en modo alguno, por lo que a su definición respecta, de un sujeto cognoscente. Estoy de acuerdo en este punto. Supónganse que ustedes sostuvieran que, cuando digo «Sócrates no está vivo», me limito a expresar mi no-creencia en la proposición que afirma que Sócrates vive. Tendrían ustedes que encontrar alguna cosa, en el mundo real, que hiciese verdadera a ésta mi no-creencia, y la única cuestión sería qué cosa. Esta es su *primera* observación.

Su *segunda* observación es que no debe tomarse una proposición negativa en su valor nominal. No pueden ustedes, afirma, considerar al enunciado «Sócrates no está vivo» como expresión formal de un hecho, en el mismo sentido en que lo expresaría el enunciado «Sócrates es humano». En pro de esta afirmación, Demos no alega más que su propia imposibilidad de creer en la existencia de hechos negativos.

[5] En 1914. *[Nota del editor inglés.]*

Mantiene que no pueden darse en el mundo real hechos del género de «Sócrates no está vivo», es decir, que es imposible que se den tales hechos si se los toma como simples hechos, razón por la que habremos de buscar alguna explicación, alguna interpretación de las proposiciones negativas, cuya simplicidad será menor, por consiguiente, que la de las proposiciones positivas. He de volver sobre este punto, mas por lo pronto no me siento inclinado a compartir dicha conclusión.

Con su *tercera* observación tampoco estoy enteramente de acuerdo: que cuando se presenta en una proposición la palabra «no», ésta no puede ser tomada como una cualificación del predicado. Por ejemplo, si dicen ustedes «Esto no es rojo» («Esto es no rojo»), podrían tratar de sostener que «no-rojo» es un predicado; pero no es, desde luego, evidente que lo sea: en primer lugar, por ser considerable el número de proposiciones que no expresan predicados; en segundo lugar, porque la palabra «no» se aplica al todo de la proposición. La expresión apropiada sería «no: esto es rojo»; el «no» recae aquí sobre el total de la proposición «esto es rojo», y hay en efecto muchos casos en que podrían ustedes verlo con toda claridad. Si consideran un ejemplo propuesto por mí mismo al ocuparme de las descripciones: «El actual rey de Francia no es calvo» («es no calvo»), e interpretan «no-calvo» como un predicado, habrán de declarar falsa mi proposición sobre la base de que en la actualidad no hay rey de Francia. Pero es evidente, sin embargo, que la proposición «El actual rey de Francia es calvo» es una proposición falsa, y su correspondiente negativa, por lo tanto, ha de ser verdadera, lo que distaba de ocurrir cuando tomábamos «no-calvo» como un predicado. Por consiguiente, en todos aquellos casos en que intervenga un «no», el «no» ha de ser tomado de modo que recaiga sobre la proposición en su conjunto. La fórmula apropiada sería «no-*p*».

Llegamos ahora a la cuestión de cómo interpretar «no-*p*». Demos sugiere a este respecto que, al afirmar «no-*p*», estamos afirmando en realidad que hay una proposición que es verdadera e incompatible con *p* («opuesta a *p*» es su expresión, pero el sentido me parece el mismo). He aquí la definición que sugiere:

«no-*p*» significa «Hay una proposición *q* que es verdadera y es incompatible con *p*».

Así, por ejemplo, si digo «Esta tiza no es roja» («es no roja»), estaré formulando la aserción de que hay una proposición, que para nuestro caso podría ser la proposición «Esta tiza es blanca», no compatible con la proposición «Es roja»; cuando, por consiguiente, nos

sirvamos de semejantes formas negativas, será porque de hecho no sepamos qué proposición es realmente la verdadera e incompatible con *p*. O, por supuesto, podría darse el caso de que ustedes supieran de qué proposición se trata en realidad, pero mostraran un mayor interés por el hecho de que *p* sea falsa que por el caso particular que la hace tal. Como, por ejemplo, si estuvieran ustedes deseosos de probar que alguien miente y su deseo les incitara a demostrar la falsedad de alguna afirmación de esa persona. En dicho caso, podría interesarles más la refutación general que la particular, de forma, pues, que si un contrincante afirmara que la tiza era roja, prestasen ustedes más atención al hecho de que no sea roja que al hecho de que sea blanca.

Me resulta difícil admitir esta teoría de la falsedad. Observarán ustedes que cabría oponerle, en primer lugar, la objeción de que hace de la incompatibilidad algo fundamental y la convierte en un hecho objetivo, lo que no constituye en ningún caso solución más sencilla que la de aceptar hechos negativos. Para poder reducir «no» a la incompatibilidad tendrán ustedes que llegar a comprobar «que *p* es incompatible con *q*», puesto que habrá de darse un hecho correspondiente a aquella idea primitiva. Por lo demás, está perfectamente claro, cualquiera que pueda ser la interpretación de «no», que de igual modo cabría hallar *alguna* interpretación de «no» que haga corresponder un hecho a la proposición en cuestión. Si digo «No hay un hipopótamo en esta habitación», es evidente que ha de haber algún modo de interpretar nuestro enunciado de forma que le corresponda un hecho, hecho que, por su parte, no podrá simplemente reducirse a que cada rincón de esta habitación se halle colmado de algo que no sea un hipopótamo. En cualquier caso, volverían ustedes a encontrarse en la necesidad de recurrir a uno u otro de los dos tipos de hechos que hemos estado tratando evitar. Hemos estado tratando de evitar los hechos tanto negativos como moleculares, y todo cuanto hemos logrado en este sentido ha sido sustituir los hechos negativos por hechos moleculares, lo que no creo que sirva de mucho en orden a resolver la paradoja (especialmente si reparan en que, incluso en el caso de que la incompatibilidad hubiera de tomarse como expresión fundamental de un hecho, dicha incompatibilidad no se daría entre hechos, sino entre proposiciones). Si digo «*p* es incompatible con *q*», al menos una de estas dos proposiciones, *p* o *q*, ha der falsa. Está claro que no se dan en ningún caso dos *hechos* incompatibles. La incompatibilidad se establece aquí *entre las proposiciones,* entre la *p* y la *q*, y si, por tanto, se deciden ustedes a tomar la incompatibilidad como un hecho fundamental, acabarán dando razón de las proposiciones negativas mediante algo que envuelve proposiciones en vez

de hechos. Es evidente que las proposiciones no son lo que podríamos llamar «reales». Si estuvieran ustedes haciendo un inventario del universo, las proposiciones no entrarían en él. Entrarían los hechos, entrarían las creencias, los deseos, las voliciones, pero las proposiciones no entrarían. Estas últimas no gozan de entidad autónoma, por lo que aquella incompatibilidad entre proposiciones, que arriba se tomaba como si fuese un hecho básico del mundo real, requerirá de un tratamiento complicado y de una serie de manipulaciones antes de que podamos aceptarla como tal. Así pues, considerada a título de simplificación tendente a deshacernos de los hechos negativos, no creo que consiga realmente su propósito. Pienso que habrá de resultarles más sencillo admitir como tales a los hechos negativos, esto es, aceptar que «Sócrates no está vivo» constituye en realidad un hecho tan objetivo como lo pueda ser «Sócrates es humano». La teoría de Demos que he estado aquí exponiendo parte, en verdad, de lo primero que a uno se le ocurirría como solución al tratar de soslayar los hechos negativos; pero, por las razones que he dado, no la encuentro realmente procedente y espero que, sin duda, preferirían ustedes aceptar la elementalidad de los hechos negativos. De lo contrario, les resultaría muy difícil determinar cuál sea el correlato que corresponde a una proposición. Cuando, por ejemplo, tengan ustedes una proposición afirmativa y falsa, como «Sócrates está vivo», la falsedad de esta proposición ha de deberse a un hecho del mundo real. Nada puede ser falso sino en virtud de un hecho, razón por la que, a menos de admitirse los hechos negativos, se tornaría extremadamente embarazoso determinar qué es lo que con exactitud sucede cuando ustedes formulan una aserción afirmativa que sea falsa. A mi modo de ver, todas estas cuestiones son difíciles de resolver y nunca faltan argumentos que aducir en uno u otro sentido; pero, en conjunto, yo me inclino a pensar que hay hechos negativos mientras que, por ejemplo, no los hay disyuntivos. Mas la exclusión de los hechos disyuntivos no deja de plantear ciertas dificultades que habremos de considerar, en relación con las proposiciones generales, en una conferencia ulterior.

Discusión

Pregunta: ¿Qué expresa para usted la proposición «Sócrates ha muerto»: un hecho positivo o un hecho negativo?

Señor Russell: Se trata en parte de un hecho negativo. Decir que una persona ha muerto es algo complicado. Su afirmación realmente se compone de dos enunciados fundidos en uno: «Sócrates vivió» y «Sócrates no vive».

Pregunta: La presencia del «no» en una proposición, ¿confiere a ésta el carácter de formalmente negativa y viceversa?

Señor Russell: No, considero que a lo que ha de atenderse en ese caso es al significado de las palabras.

Pregunta: Para mí habría una gran diferencia entre decir que «Sócrates vive» y decir que «Sócrates no es un hombre viviente». Pienso que es posible admitir lo que podríamos llamar una existencia negativa, así como que existen cosas de las que no podemos cobrar conocimiento. Sócrates indudablemente viviría, pero ya no se encuentra en el estado de viviente propio de un ser humano.

Señor Russell: Yo no entraba para nada en la cuestión de la existencia más allá de la muerte; me limitaba a emplear las palabras en su acepción cotidiana.

Pregunta: ¿Cuál es, exactamente, el recurso de que se vale usted para comprobar si se halla ante una proposición afirmativa o negativa?

Señor Russell: No hay una prueba terminante en este sentido.

Pregunta: Si se encontrase en posesión de una prueba terminante, ¿no se desprendería de aquí la posibilidad de conocer si hay o no hechos negativos?

Señor Russell: No, no lo creo. En el lenguaje lógico perfecto que describí en teoría, resultaría siempre evidente de inmediato si una proposición es afirmativa o negativa. Mas ello no dependería de cómo hubiera usted de interpretar a las proposiciones negativas.

Pregunta: La existencia de los hechos negativos, ¿consistiría en cualquier caso en algo más que una mera definición?

Señor Russell: Sí, así lo creo. Pienso que la tarea de la metafísica es describir el mundo; y la cuestión de si habría o no habría que mencionar hechos negativos en una completa descripción del mundo constituye, en mi opinión, un problema real y concreto.

Pregunta: ¿Cómo definiría usted un hecho negativo?

Señor Russell: Si es cierto que la negatividad es algo elemental e irreductible, no habrá manera de ofrecer una definición general de la misma.

IV. Proposiciones y hechos con más de un verbo; creencias, etc.

Recordarán ustedes que, tras hablarles de las proposiciones atómicas, me referí a otras dos formas proposicionales que siguen en complejidad a las primeras: en *primer* lugar, la forma proposicional correspondiente a las proposiciones que denomino moleculares, de las que me ocupé el día pasado, esto es, aquella forma que envuelve

palabras como «o», «y», «si»; y, en *segundo* lugar, aquella otra que envuelve dos o más verbos como creer, desear, querer, etc. En el caso de las proposiciones moleculares, no estaba claro que hubiéramos de enfrentarnos con una nueva forma por lo que a los hechos se refiere, sino tan sólo con una nueva forma de la proposición; esto es, si tienen ustedes una proposición disyuntiva como «*p* o *q*», no resulta plausible decir que haya en el mundo un hecho disyuntivo correspondiente a «*p* o *q*», sino tan sólo que hay un hecho que corresponde a *p* y un hecho que corresponde a *q,* extrayendo la proposición disyuntiva su verdad o falsedad de estos dos hechos diferentes. Hoy vamos a ocuparnos de hechos configurados bajo una forma nueva.

Creo que la lógica filosófica, es decir, la parte filosófica de la lógica que constituye desde Navidades (1917) el objeto de estas lecciones, podría describirse como un inventario o, si lo quieren en términos más modestos, como un «zoo» en que se contuvieran todas las diferentes formas posibles de hechos. Por mi parte, preferiría hablar de «formas de hechos» más bien que de «formas de proposiciones». Por citar como ejemplo el caso de las proposiciones moleculares de las que el día pasado me ocupé, si alguien se propusiera analizar a este respecto formas de hechos, sería de la *creencia en* una proposición molecular, más bien que de la proposición molecular misma, de lo que habría de ocuparse. De acuerdo con el sesgo realista que trataría yo de imprimir a toda investigación de tipo metafísico, me gustaría verme empeñado en cada caso en el estudio de algún hecho o conjunto de hechos reales; y creo que es esto lo que ocurre, lo mismo en lógica que en zoología. En lógica se ocupan ustedes de las formas de los hechos, esto es, de cobrar noción de los diversos géneros, géneros *lógicos,* de hechos que hay en el mundo. Pues bien, hoy he de hacerles ver que los hechos que tienen lugar cuando alguien cree, desea o quiere, poseen diferente forma lógica de la que corresponde a los hechos atómicos, representados por proposiciones que contienen un único verbo, de los que me ocupé en mi segunda conferencia. (Hay, por supuesto, un gran número de formas posibles de hechos —en rigor, un número infinito— y no quiero que piensen que voy a ocuparme de todas ellas.) Supónganse en presencia de una creencia que tuviera lugar en este momento. Les pido que reparen en que no me estoy refiriendo a una creencia en el sentido en que se habla del juicio en teoría del conocimiento, es decir, en el sentido en que ustedes dirían que se da *el* juicio de que dos y dos son cuatro. Me refiero al efectivo acaecimiento de una creencia en la mente de una persona determinada en un momento determinado, y trato de averiguar qué clase de hecho es éste. Si pregunto «¿Qué día de la semana es hoy?» y ustedes me responden «Martes», tiene lugar en su mente

en este momento la creencia de que hoy es martes. Lo que me interesa en la presente conferencia es esta cuestión: la de qué forma corresponde al hecho que tiene lugar cuando una persona cree algo. Como es natural, ustedes observarán que la primera conclusión evidente a que espontáneamente llegaríamos sería la de que una creencia consiste en una relación con una proposición. «Creo la proposición *p*». «Creo que hoy es martes». «Creo que dos y dos son cuatro». Una relación de este género. En apariencia, tendrían ustedes en todos estos casos una relación entre el sujeto que cree y la proposición correspondiente. Esta interpretación no es suficiente por diversas razones que me detendré a examinar. Pero, por ello mismo, han de llegar ustedes a proveerse de una teoría algo diferente de la creencia. Tomen una proposición cualquiera, por ejemplo «Creo que Sócrates es mortal». Supongan que se da dicha creencia en este momento. El enunciado de que se da dicha creencia enuncia un hecho. Tienen ustedes en él dos verbos. Podrían tener más de dos verbos, un número cualquiera de verbos por encima de uno. Yo puedo creer que Fulano mantiene la opinión de que Sócrates es mortal. Tienen aquí más de dos verbos. El número de verbos es ilimitado, pero en ningún caso podrán tener ustedes menos de dos. Repararán en que no es sólo la proposición la que cuenta con dos verbos, sino que el hecho mismo que la proposición expresa se compone igualmente de dos elementos constitutivos en correspondencia con aquellos dos verbos. Llamaré verbos a dichos elementos en gracia a la brevedad, pues es difícil encontrar una palabra que describa el conjunto de los objetos denotados por verbos. Por supuesto, ello equivale, ni más ni menos, a emplear el término «verbo» en dos sentidos diferentes, pero no creo que nuestro término pueda inducir a confusión si no olvidamos que está siendo empleado de esa forma. Este hecho (la creencia) es un único hecho. No ocurre con él lo que con las proposiciones moleculares, en que tenían ustedes, pongamos por caso, «*p* o *q*». Sustentar una creencia constituye un solo hecho singular. Así se desprende con toda evidencia de la posibilidad que nos alcanza de creer algo falso. Resulta obvio, si reparamos en el hecho de la creencia falsa, que no puede amputarse a la creencia ninguna de sus partes. En general, por consiguiente, no se podrá tener:

Creo/que Sócrates es mortal.

Acerca de este tipo de hechos se plantean algunas cuestiones; y la primera que nos surge es: ¿se trata incontestablemente de hechos, o nos será posible reducirlos de algún modo a relaciones entre otros hechos? ¿Es realmente necesario suponer que haya hechos irreducti-

bles a los que alguna fórmula de aquella suerte pueda servir como expresión verbal? Hasta hace bien poco, no se me hubiera ocurrido pensar que pudiesen surgir dudas sobre esta cuestión. No me había parecido, hasta hace poco, que se tratara de algo ciertamente sujeto a discusión. Sigo creyendo que no faltan hechos a los que corresponda aquella forma, mas me doy cuenta de que se trata de un problema complejo que requiere ser debatido a fondo.

1. ¿Son las creencias, etc., hechos irreductibles?

El «etc.» abarca aquí a todo tipo de correspondencia psicológica con una proposición; comprende el desear, el querer y cualquier otra actitud de este género que en opinión de ustedes pueda envolver una proposición. Parece natural decir que se cree una proposición y no lo parece, en cambio, decir que se desea una proposición, pero de hecho se trata sólo de un prejuicio. Lo que ustedes creen y lo que ustedes desean son exactamente de la misma naturaleza. Ustedes pueden desear tomar mañana azúcar y, naturalmente, pueden tal vez creer que así lo harán. No estoy seguro en cambio de que la forma lógica sea la misma en el caso de la volición. Me inclino a pensar que el caso de volición guarda más analogías con el de la percepción, al dirigirse en línea recta a los hechos y excluir la posibilidad de falsedad. En cualquier caso, el deseo y la creencia son exactamente de la misma forma lógica .

Los pragmatistas, así como algunos realistas americanos (la escuela de los llamados monistas neutrales), rechazan por entero que pueda darse un fenómeno como la creencia en el sentido en que me estoy ocupando de ella. No lo rechazan con las mismas palabras ni se sirven del mismo léxico que yo utilizo, y esto dificulta la comparación de sus puntos de vista con los expresados por mí. Es realmente preciso traducir sus afirmaciones a un lenguaje más o menos análogo al nuestro para poder poner en claro dónde se hallen los puntos de contacto o divergencia. Si atienden ustedes a los trabajos de James, en sus *Essays in Radical Empiricism,* o Dewey, en sus *Essays in Experimental Logic,* verán que ambos autores niegan de plano la posibilidad de que se dé un fenómeno semejante a la creencia en el sentido en que yo hablo aquí de ella. Estos autores se sirven del término «creencia», pero dan a entender mediante el mismo algo muy diferente que nosotros. Llegamos en este punto a la teoría que se conoce bajo el nombre de «behaviorismo», según la cual, al decir que una persona cree una cosa, quiere decirse con ello que esa persona se conduce de una determinada manera: esta interpretación se

relaciona estrechamente con el pragmatismo de James. James y Dewey vendrían a decir: cuando creo una proposición, ello *significa* que obro de una cierta manera, esto es, que mi conducta presenta unas determinadas características; mi creencia será verdadera cuando dicha conducta me consiga llevar al resultado deseado, y será en cambio falsa cuando no lo consiga. De ser cierto esto último, su pragmatismo se convertiría en una explicación perfectamente razonable de la verdad y la falsedad, siempre que ustedes aceptaran su teoría de que no se da nada semejante a la creencia entendida como fenómeno independiente. Este es, por tanto, el primer punto a considerar. Dedicar a esta cuestión la atención que se merece me llevaría demasiado lejos de la lógica, puesto que se trata de algo del dominio de la psicología y para aquélla sólo ofrece interés en la medida en que plantea una duda acerca de si hay hechos en posesión de la aludida forma lógica. Por lo que se refiere a la cuestión de semejante forma lógica con sus dos o más verbos, se hallan en ella ustedes ante un curioso caso de interacción entre la lógica y las investigaciones de tipo empírico; no es por lo demás raro que se dé, respecto de diversos otros problemas, el mismo caso de que una investigación de tipo empírico se encargue de facilitarnos los ejemplos de cosas que posean una determinada forma lógica, así como de que no sea posible estar realmente seguros de que hay cosas en posesión de dicha forma lógica sino hallando un ejemplo de esta última, cuyo hallazgo será a su vez empírico. Por tanto, los hechos empíricos ofrecen, en este sentido, interés para la lógica a propósito de diversas cuestiones. Pienso que sería teóricamente posible saber que hay tales formas sin tener conocimiento de ningún ejemplo de las mismas, pero prácticamente, al menos en el caso en que nos encontramos ahora, no parece que ocurra así. En la práctica, a menos que puedan dar ustedes con un ejemplo de dichas formas, ignorarán irremisiblemente que las haya; y mientras no me fuera posible hallar ejemplos de formas que contengan dos o más verbos, carecerían ustedes de motivos para asentir a la teoría de que se dan aquellas formas.

Al leer los trabajos de autores como James y Dewey sobre el tema de la creencia, lo primero que llama la atención es que ellos toman por objeto de la creençia algo muy diferente de lo que entiendo yo por tal. Lo consideran siempre como si se tratara de una cosa. Para ellos, se cree en Dios o en Homero: se cree en un objeto. Esta es siempre la imagen que parecen tener nuestros autores mentalmente presente. Es bastante usual que en el lenguaje corriente nos expresemos de aquella manera; y ellos vendrían a decir —éste sería, expresado en crudo, el sentido aproximado de sus afirmaciones— que su creencia es verdadera cuando se da el citado objeto, falsa cuando

este último no se da. No quiero decir que afirmen esto exactamente, pero en esto consistiría, toscamente expresada, la concepción que ha de servirles de punto de partida. No parecen haber reparado en que el elemento objetivo de la creencia se expresa mejor por medio de una proposición que por medio de un solo término, y esto tiene, a mí me lo parece por lo menos, mucho que ver con toda su manera de enfocar la cuestión de la creencia. Desde su punto de vista, el objeto de la creencia consiste, por regla general, no en relaciones entre cosas, ni en la posesión de cualidades por parte de estas últimas (ni en la ausencia de unas o la carencia de otras), sino precisamente en cosas singulares que podrán existir o no existir. Semejante punto de vista me parece radical y absolutamente erróneo. En *primer* lugar, hay un buen número de proposiciones a las que tal vez sea imposible encajar en ese esquema, y en *segundo,* es muy probable que este último no pueda dar ninguna explicación de las creencias falsas, puesto que cuando ustedes creen en la existencia de una cosa y esa cosa no existe, cuando *no hay* tal cosa, dicha cosa no será nada, y el análisis correcto de una creencia falsa no podrá consistir en considerar a ésta como una relación con lo que no es realmente nada. He aquí una objeción que oponer a la idea de que la creencia se reduce a una relación con un objeto. Es evidente que si dicen ustedes «Creo en Homero» y Homero no existió, su creencia no podrá consistir en una relación con Homero, puesto que no hay ningún «Homero». Todos y cada uno de los hechos que en el mundo acontecen han de estar integrados por entero por elementos constitutivos existentes, no pudiéndolo estar por elementos constitutivos que no existan. Por tanto, cuando digan ustedes «Creo en Homero», el análisis correcto de este último hecho no podrá consistir en semejante tratamiento. Al referirme a la teoría de las descripciones entraré a considerar cuál sea el análisis correcto en este caso. Ahora retorno a la teoría behaviorista a que aludí hace un momento. Supongan, por ejemplo, que creen ustedes que hay un tren a las 10,25. Esto significa, se nos dice, que salen ustedes para la estación a una hora determinada. Cuando llegan a la estación, ven que son las 10,24 y echan a correr. Esta conducta constituye su creencia de que hay un tren a aquella hora. Si, tras de su carrera, cogen ustedes el tren, su creencia era verdadera. Si el tren hubiese partido a las 10,23, ustedes lo habrán perdido: su creencia era falsa. En esto consistiría para ellos la creencia. No hay un determinado estado de la mente que consista en la contemplación de una verdad eterna como la de que el tren parte a las 10,25. Lo que, en su opinión, valdría incluso para el caso de creencias en las cosas más abstractas. Personalmente, no me parece que pueda sostenerse esta interpretación. Es difícil refutarla porque se trata

de una interpretación notablemente penetrante; uno tiene la sensación de que, si profundizara en ella lo bastante y llegara a tomar suficiente conciencia de todas sus implicaciones, acabaría quizás hallando que se trata, después de todo, de una interpretación sostenible; y, sin embargo, *no me parece sostenible.* Como podría pensarse, esta interpretación se relaciona estrechamente con la teoría del monismo neutral, esto es, con la teoría según la cual el ingrediente básico de que se constituye lo mental es el mismo de que lo físico se constituye, de modo muy semejante a como una guía de teléfonos clasifica a unas mismas personas ordenándolas en contextos, geográfico y alfabético, diferentes. En su conjunto, esta teoría se relaciona estrechamente con aquélla. No quiero decir exactamente que todos aquellos que profesen la una hayan de profesar la otra, sino que ambas teorías se corresponden fundamentalmente entre sí. Para adoptar la tesis del monismo habrían de proceder ustedes a una reinterpretación de la creencia y el deseo, ya que parece en ambos casos tratarse de fenómenos mentales. Ambos dan la impresión de tener muy poco que ver con las cosas que se dan en el mundo físico. Por consiguiente, habrá que ponerse manos a la obra y caracterizar de nuevo cosas como la creencia, reduciéndolas a la conducta corporal: la creencia de ustedes en una determinada proposición vendría ahora a consistir en el comportamiento de su cuerpo. Expresándolo en toda su crudeza, éste es el resultado de la adopción de aquel punto de vista. Semejante conclusión les da oportunidad de pasarse sin la mente con entera facilidad. La verdad y la falsedad consistirán en ese caso en la relación de su conducta corporal con un hecho determinado, el hecho remoto que constituye, por así decirlo, el propósito de su conducta: cuando dicha conducta sea satisfactoria en relación con aquel hecho, su creencia será verdadera, mientras que será falsa en caso contrario. La naturaleza lógica de la creencia, según esta teoría, quedará reducida a una relación, conformada de idéntico modo que la relación causal, entre dos hechos; esto es, tendremos por una parte la conducta corporal de ustedes, que constituye un hecho, y por la otra el hecho de que el tren parte a tal y tal hora, que constituye un hecho diferente, y la totalidad del fenómeno quedará, a su vez, exclusivamente constituida por una relación entre aquellos dos hechos. Lógicamente considerada, la relación obtenida será de la misma forma que la relación causal, en que tienen ustedes «Este hecho causa aquel otro». Se trata, por lo tanto, de una forma lógica completamente distinta de la de los hechos, a que me estoy refiriendo, que contienen dos verbos.

Me siento espontáneamente inclinado en favor del monismo neu-

tral, por considerarlo una ejemplificación de la *Occam's razor* *. Aspiro siempre a pasarme en filosofía con el mínimo posible de aparato instrumental, en parte porque con ello disminuye el riesgo de error, ya que no es necesario rechazar entidades no admitidas de antemano y corremos tanto menos peligro de equivocarnos cuanto menor sea el número de entidades que hayamos introducido; en parte —razón ésta quizás un tanto frívola— porque con cada disminución en el número de las entidades, se incrementa la tarea lógico-matemática de construcción de sustitutos que se asemejen y reemplacen a las entidades usualmente aceptadas. Por tanto, la teoría del monismo neutral me resulta grata en su conjunto; pero hoy por hoy me es muy difícil prestarle asentimiento. Hallarán ustedes un examen de toda esta cuestión en unos artículos que publiqué en *The Monist* [6], en especial en el del número correspondiente a julio de 1914, así como en los dos números anteriores a éste. En realidad, he de rehacer en buena parte esos trabajos, pues dudo de la validez de algunos de los argumentos que allí esgrimía en contra del monismo neutral. El que me merece mayor crédito es todavía el relativo a los «particulares fuertes» como «esto», «yo», etc., toda esa serie de vocablos que me permiten seleccionar del universo ciertos particulares en virtud de su relación conmigo mismo **; y creo, en efecto, que estos últimos, o particulares con ellos relacionados, me están presentes en el momento de hablar. «Esto», desde luego, constituye lo que yo llamo un «particular fuerte». Se trata simplemente de un nombre propio destinado a mentar el objeto actual de la atención, un nombre propio, pues, sin una referencia precisa. Es evidentemente un nombre propio, porque, como es natural, el objeto de la atención varía constantemente de un momento a otro y de una a otra persona. Pienso que sería extremadamente difícil, si se prescinde por entero de la conciencia, explicar qué sea aquello a lo que ustedes se refieren mediante una palabra como «esto», qué sea lo que determina en este caso la ruptura de la indiferencia objetiva. En un mundo puramente físico, reconocerán ustedes que se daría una completa indiferencia entre todas y cada una de sus partes. Todo fragmento de tiempo y toda región del espacio serían igualmente «fuertes». Pero lo que sucede

* La «cuchilla de Occam», expresión que ilustra el *principio de economía* de este último. *[N. del T.]*

[6] Las tres partes de dicho ensayo integran el quinto de los trabajos que se incluyen en *Lógica y conocimiento. [Nota del editor inglés.]*

** Llama aquí Russell «particulares fuertes» *(emphatic particulars)* a los indicadores de tipo pragmático que en otras obras caracterizará, bajo la denominación de «particulares egocéntricos», como aquellas palabras cuyo significado varía de acuerdo con el que las emplea y su posición espacio-temporal. *[N. del traductor.]*

en realidad es que seleccionamos una serie de hechos: un pasado, un futuro y toda suerte de cosas por el estilo; todas ellas irradian de mi experiencia presente teniendo al «esto» como centro y, por mi parte, no he acabado de ver cómo es posible tratar la noción de «esto» sobre la base del monismo neutral. No afirmo dogmáticamente la imposibilidad de semejante tratamiento; me limito a decir que yo no acierto a dar razón de «esto» en términos neutrales. En lo que resta de esta conferencia, daré, pues, por supuesto que hay hechos tales como las creencias, los deseos, etc. Entrar de lleno en la cuestión me llevaría, en realidad, todo este curso. Así pues, volveremos ahora a ocuparnos de cuestiones más puramente lógicas, tras esta nuestra incursión en la psicología de que me excuso ante ustedes.

2. ¿Cuál es el *status* de *p* en «Creo p»?

No podrán ustedes decir que creen *hechos,* puesto que sus creencias son a veces erróneas. Lo que pueden decir es que *perciben* hechos, dado que el percibir no está sujeto a error. Allí donde los hechos sean lo único que entre en juego, no hay posibilidad de error. Por consiguiente, no les será posible decir que creen hechos. Han de decir que creen proposiciones. El inconveniente de esta manera de expresarse es que, evidentemente, las proposiciones no son nada real. En consecuencia, no podrá ser aquélla la correcta versión de lo que tiene lugar en la creencia. Cuando digo «Evidentemente las proposiciones no son nada real», esto último no resulta, quizás, del todo obvio. En tiempos yo pensaba que había proposiciones *, pero a estas alturas no me parece ya plausible sostener que, además de los hechos, haya también, vagando sueltas por el universo, cosas tan sorprendentes e imprecisas como «Que hoy es miércoles» cuando en realidad es martes. No puedo imaginar que circulen libremente por ahí, en el mundo real. Es algo que supera nuestra capacidad de imaginación, y no creo que nadie dotado de un certero sentido de la realidad pueda admitirlas nunca. Una de las dificultades del estudio de la lógica radica en que se trata de una investigación superlativamente abstracta en torno a las cuestiones más abstractas imaginables, investigación que, sin embargo, sería prácticamente imposible de llevar a cabo a menos de contar con un certero instinto para lo que es real. En lógica es preciso tener aquel instinto especialmente bien

* Bajo la influencia de Frege y su teoría del *Gedanke* o «contenido enunciativo de pensamiento», presente —junto con otras influencias de carácter «objetivista» (Meinong)— en las primeras etapas de la filosofía russelliana de la lógica. *[N. del T.]*

desarrollado. En caso contrario, acabaríamos por dar entrada a cosas puramente fantásticas. Creo que Meinong está bastante falto, precisamente, de semejante instinto para la realidad. Meinong sostiene que hay objetos como el cuadrado redondo, sólo que éste no existe, y ni siquiera subsiste, lo que no obsta para que *haya* un objeto semejante; así, cuando decimos «El cuadrado redondo es una ficción», Meinong entiende que *se dan* el objeto «el cuadrado redondo» y el predicado «ficción». Nadie que poseyera un mediano sentido de la realidad analizaría de tal suerte dicha proposición. Caería en la cuenta de que esta última requiere ser analizada de manera que no necesitemos considerar al cuadrado redondo como elemento constitutivo de la misma. Suponer que haya en el mundo real de la naturaleza todo un conjunto de proposiciones falsas dando vueltas de un lado para otro resulta monstruoso para mi mentalidad. No puedo ni siquiera ponerme a suponerlo. No puedo creer que se den ahí, en el mismo sentido en que se dan los hechos. En el hecho «Hoy es martes» tengo la sensación de apreciar algo de un nivel diferente de realidad que en la suposición de «que hoy es miércoles» *. Cuando hablo de la proposición «Que hoy es miércoles» no me refiero a que en lo venidero se produzca en ustedes un estado mental en el que piensen que hoy es miércoles, sino que hago alusión a la teoría según la cual se da algo en este caso de tipo enteramente lógico, algo que en modo alguno entrañaría el concurso de una mente; y en algo de este estilo es en lo que no creo que pueda hacerse consistir a las proposiciones falsas. A mi modo de ver, las proposiciones falsas han de ser, allí donde nos encontremos con ellas, sometidas a análisis, tomadas por partes, subdivididas en fragmentos y mostradas como no consistentes en otra cosa que en simples elementos aislados de algún hecho, al que la proposición falsa podría ser analíticamente reducida. Digo esto basándome exclusivamente en lo que llamaría mi instinto de la realidad. Debo añadir ahora unas palabras acerca de la «realidad». Se trata de un término impreciso, y la mayor parte de sus usos no le son apropiados. Cuando hablo, como lo estoy haciendo ahora, acerca de la realidad, me resulta más fácil explicar a qué me refiero diciendo que entiendo por «realidad» todo aquello que habría de ser mencionado en una completa descripción del mundo. Las creencias falsas, por supuesto, habrían de serlo, habrían de serlo las suposiciones erróneas, e igualmente los deseos que no hayan de verse satisfechos, pero no las proposiciones falsas consideradas como un todo sin analizar; en consecuencia, cuando se dice que ustedes creen una proposición, ésta no alcanza a ser una formulación precisa de lo que

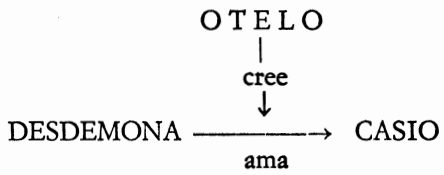
* Recuérdese la aclaración de la nota 4. *[N. del T.]*

en este caso tiene lugar. No basta con decir «Creo la proposición *p*» y considerar que lo que tiene aquí lugar es una doble relación entre yo y *p*. La forma lógica de la creencia habrá de ser la misma, exactamente, ya que crean ustedes una proposición falsa, ya que crean una verdadera. De donde se desprende que no se ha de considerar a la creencia, de manera uniforme para todos los casos, como una relación diádica entre ustedes y una proposición, sino que habrá que proceder al análisis de esta última y dispensar con ello un tratamiento diferente a su creencia. Por tanto, la creencia no contendrá realmente a *una proposición* como elemento constitutivo, sino que, como se verá, sus únicos elementos constitutivos serán los *elementos constitutivos de la proposición* en cuestión. No es posible preguntar, a propósito de ninguna de sus creencias: «¿Qué es lo que creen ustedes?» No hay respuesta ninguna para dicha pregunta, esto es, no hay una cosa singular en la que estén creyendo ustedes. «Creo que hoy es martes». No debe suponerse que «Que hoy es martes» sea un objeto singular en el que estoy creyendo. Esto sería un error. No es ése el modo correcto de analizar lo que tiene lugar en dicho caso, por más que se trate de un análisis lingüísticamente cómodo y a pesar de que quepa seguirlo practicando a condición de no olvidar que es inexacto.

3. ¿Cómo describiremos la forma lógica de una creencia?

Intentaré proporcionarles una caracterización de la manera como se constituye una creencia. No es tarea fácil en absoluto. No tienen ustedes posibilidad de confeccionar lo que yo llamaría un «mapa en el espacio» de una creencia. Pueden confeccionar el mapa de un hecho atómico, mas no el de una creencia, por la sencilla razón de que las relaciones espaciales son siempre de tipo atómico, o producto de una combinación de las de tipo atómico. Trataré de ofrecerles un ejemplo de lo que quiero decir. Aquella dificultad se relaciona con el hecho de concurrir dos verbos en el juicio, así como de que ambos hayan de intervenir en él en cuanto verbos, ya que si algo es un verbo no podrá intervenir de otra manera que como tal. Supongan que tomamos «*A* cree que *B* ama a *C*». «Otelo cree que Desdémona ama a Casio». He aquí una creencia falsa. Se hallan ustedes ante un caso curioso de intervención del verbo «ama» en la proposición: el verbo aparece aquí a manera de un nexo que pone en relación a Desdémona con Casio, mientras que, de hecho, no se comporta así, lo que no obsta a su presencia como verbo, a su presencia al modo como un verbo lo haría. Quiero decir que cuando *A* cree que *B* ama a *C*, han de contar ustedes con un verbo en el lugar

correspondiente a «ama». No pueden colocar a un sustantivo en su lugar. Está claro, por tanto, que el verbo subordinado (esto es, el verbo que no es creer) funciona en este caso como un verbo, y parece poner en relación a los dos términos correspondientes, pero no cumple en realidad con semejante cometido cuando resulta que se trata de un juicio falso. Es esto lo que da origen al problema relativo a la naturaleza de la creencia. Tengan presente ustedes que, allí donde lleguemos a enfrentarnos con la teoría del error, se planteará para nosotros el problema de cómo ocuparnos del error sin dar por supuesta la existencia de lo inexistente. Quiero decir que toda teoría del error se viene abajo, más pronto o más tarde, por haber admitido la existencia de lo inexistente. Lo mismo ocurre cuando digo «Desdémona ama a Casio»: no parece sino como si aquí nos encontrásemos realmente con un caso de amor inexistente entre Desdémona y Casio, cuya admisión no es, sin embargo, menos errónea que la de un unicornio inexistente. Así pues, es menester que procedamos a formular toda nuestra teoría del juicio de alguna otra manera. Llegamos ahora a la cuestión del mapa. Supongan que probamos a trazar un mapa como éste:



Esto de la confección de un mapa no es algo tan extravagante como podrían ustedes suponer, sino parte esencial de la teoría del simbolismo. Es importante confrontar dónde y en qué medida puede fallar un simbolismo de este tipo: el punto y la medida de ese fallo, en el presente caso, no será otro que el hecho de presentar el símbolo aquí un nexo que relaciona aquellos dos extremos, cuando en la realidad no se produce tal relación entre ambos. No es posible configurar espacialmente ningún otro acontecimiento al que le corresponda idéntica forma lógica que a la creencia. Cuando hablo de dos hechos en posesión de «idéntica forma lógica», quiero decir que la del uno podría ser obtenida a partir de la del otro con sólo sustituir los elementos constitutivos de este último por los nuevos términos del primero. Si digo «Desdémona ama a Casio», su forma lógica es idéntica a la de «*A* se encuentra a la derecha de *B*». Ambas proposiciones tienen en este caso la misma forma lógica, y lo que digo yo es que nada que pueda acontecer en el espacio tiene la misma

forma que la creencia. Con esta última habremos alcanzado algo desconocido hasta el momento, un nuevo ejemplar para nuestro zoo; no un miembro más de las especies que ya poseíamos, sino una nueva especie. El descubrimiento de este hecho lo debemos a Wittgenstein.

En torno a la creencia concurren, desde un punto de vista lógico, buen número de extrañas particularidades. Una de ellas es la posibilidad que a ustedes les alcanza de creer proposiciones de toda clase de formas. Pueden creer que «esto es blanco» y que «dos y dos son cuatro». Se trata en estos casos de formas totalmente diferentes y, sin embargo, puede ejercerse la creencia sobre ambas. Es difícil que quepa exactamente la misma forma lógica a lo que se produce cuando creemos en uno y otro caso, puesto que las dos formas lógicas de las proposiciones creídas son distintas. En consecuencia, no parece que la creencia pueda ser, en rigor, lógicamente una en todos los casos, sino que se la debe distinguir en relación con la naturaleza de la proposición creída por nosotros. Si tenemos «Creo *p*» y «Creo *q*», estos dos hechos no poseerán, si *p* y *q* no la poseen, idéntica forma lógica en el sentido arriba mencionado, esto es, en el sentido en que «Creo *p*» permitiría derivar «Creo *q*» con sólo reemplazar los elementos constitutivos de la una por los de la otra. Esto quiere decir que la creencia misma no puede ser considerada como si propiamente se tratara de un término unívoco. La creencia habrá de poseer, en realidad, diferentes formas lógicas en relación con la naturaleza de lo creído. Con lo que su aparente identidad en la diversidad de sus casos resulta más o menos ilusoria.

En relación con la cuestión que acabo de tratar hay realmente dos puntos capitales que reclaman nuestra atención. El *primero* es la imposibilidad de dispensar a la proposición creída el tratamiento de una entidad independiente, que interviniera como una entidad en el hecho de producirse la creencia; y el *otro,* la imposibilidad de situar al verbo subordinado en el mismo nivel de realidad que sus correspondientes términos, como si se tratara de un objeto más al que tocase hacer de término en la creencia. Es éste un punto en el que pienso que la teoría del juicio que di a la imprenta hace unos años * pecaba un tanto de simplista, ya que en dicha ocasión trataba al verbo como si fuera posible considerarlo un objeto en la misma medida que a los términos, esto es, como si fuera posible situar «ama» al mismo nivel que Desdémona y Casio, como un término más de la relación «cree». He aquí la explicación de mi hincapié en esta lección sobre la circunstancia de que hay dos verbos por lo menos. Espero que sabrán disculparme el que una parte tan considerable de cuanto

* Dicha teoría se halla expuesta en *The Problems of Philosophy* (1912), citado, c. XII. *[N. del T.]*

digo hoy sea sólo a modo de tanteo, reduciéndose a apuntar dificultades. No es un tema muy fácil ni ha sido muy tratado ni discutido. Hasta hace bien poco, prácticamente nadie se había puesto a considerar el problema de la naturaleza de la creencia con algo que pudiera asemejarse a un instrumental lógico adecuado. Se cuenta, pues, con muy escasa ayuda para la dilucidación de cualquier punto de la misma sujeto a discusión. En muchos de estos puntos es necesario contentarse con señalar dificultades, sin aspirar —al menos por ahora— a ofrecer un muestrario de soluciones claras y definitivas.

4. La cuestión de la nomenclatura

¿Cómo llamar a verbos tales como «creer», «desear» y demás? Por lo que a mí respecta, me inclinaría a denominarlos «verbos proposicionales». Este no es más que un nombre sugerido por razones de conveniencia, ya que se trata de verbos que, por su *forma,* parecen relacionar un objeto con una proposición. Por supuesto, también podría llamárseles «actitudes», pero yo no lo haría, puesto que se trata de un término psicológico y, si bien todos los casos concretos que conocemos de las mismas son de tipo psicológico, no hay razón alguna para suponer que lo sean todos los verbos de que hablo. No hay razón en ningún caso para suponer algo semejante. Hay que acordarse siempre de los infinitos atributos de Dios en Spinoza. Es muy posible que se den en el mundo análogos de aquellos infinitos atributos. No tenemos, es cierto, conocimiento directo de los mismos, pero no hay razón alguna para suponer que lo mental y lo físico agoten exhaustivamente el universo, de modo que no quepa decir nunca de los ejemplares de alguna especie lógica de cosas que no sean de esa índole: no conocen ustedes lo bastante acerca del mundo como para esto. No trato, pues, de sugerir que todos los verbos de la forma ejemplificada por creer y querer sean psicólogos. Sólo puedo decir que lo son todos aquellos que conozco.

Advierto que en mi programa les anuncié que iba a ocuparme hoy de la verdad y la falsedad, pero no hay mucho que decir acerca de ellas en particular, ya que no hemos dejado de tenerlas presentes durante todo el tiempo. En lo primero en que se piensa como verdadero o falso es en una proposición, y una proposición no es algo real. Pero una creencia es verdadera o falsa del mismo modo como lo es una proposición, con lo que se tendría en el mundo hechos que habrían de ser verdaderos o falsos. Dije no hace mucho que la distinción entre verdad y falsedad no cabía que se diese en ningún caso a propósito de los hechos; pero sí cabe en relación con esa especial

clase de hechos que llamamos «creencias», ya que éstas podrán ser verdaderas o falsas sin que por ello dejen de ser hechos.

Se *podría* llamar falsos, en el mismo sentido, a los deseos, cuando se desea algo que no llega a alcanzarse. Verdad y falsedad dependen ambas de la proposición que haya de entrar en juego en cada caso. Finalmente, me inclino a pensar que la percepción, en cuanto opuesta a la creencia, recae directamente sobre el hecho y no lo hace a través de la proposición. Cuando perciban ustedes un hecho no cabrá, por supuesto, que pudiesen errar, ya que, desde el momento en que su objeto sea un hecho, la posibilidad de error quedaría descartada. Pienso que la verificación se reduce siempre, en última instancia, a percepción de hechos. Así pues, la forma lógica de la percepción diferirá de la forma lógica de la creencia, justamente debido a que es un *hecho* lo que en ella entra en juego. A propósito de la percepción se plantean asimismo numerosas dificultades en las que no voy a detenerme, pero me figuro que habrán caído ustedes en la cuenta de que el percibir envuelve también dos verbos, ni más ni menos que el creer. Tiendo a pensar que la volición difiere lógicamente del deseo, de modo estrictamente análogo a como la percepción difiere de la creencia. Mas la discusión de este punto nos llevaría demasiado lejos de la lógica.

V. Proposiciones generales y existencia

Voy a hablarles hoy acerca de las proposiciones generales y la existencia. En realidad, las dos cuestiones se corresponden entre sí; constituyen ambas un mismo tema, aunque pudiera no parecerlo a primera vista. Las proposiciones y los hechos a que nos hemos venido refiriendo hasta el presente se han caracterizado por envolver tan sólo particulares perfectamente definidos, o relaciones, o cualidades, o cosas por el estilo, nunca cosas indefinidas como aquellas a que se alude por medio de palabras como «todos», «algún(os)», «un», «cualquier»; y es de las proposiciones y hechos de este último género de lo que hoy voy a ocuparme.

En realidad, todas las proposiciones del género a que tengo hoy intención de referirme se congregan, a su vez, en dos grupos: *primero,* el de las proposiciones relativas a «todos»; y *segundo,* el de las relativas a «algunos». Ambos tipos de proposición guardan una mutua correspondencia; las del primero constituyen negaciones de las del segundo y viceversa. Si dicen ustedes, por ejemplo: «Todos los hombres son mortales», esta proposición constituirá la negación de «Algunos hombres no son mortales». Por lo que se refiere a las

proposiciones generales, la distinción entre afirmativas y negativas es convencional. Que hayan ustedes de considerar a las proposiciones relativas a «todos» como las afirmativas, y a las proposiciones relativas a «algunos» como las negativas o viceversa, es puramente una cuestión de preferencias. Por ejemplo, si digo: «No me encontré con nadie al venir», pensarían ustedes que se trata, en apariencia, de una proposición negativa. En realidad se trata, como puede pensarse, de una proposición relativa a «todos», esto es: «Todos los hombres se cuentan entre aquellos con que no me encontré al venir». Si, por otra parte, digo: «Me encontré con un hombre al venir», esta proposición les daría la impresión de afirmativa, mientras que, en realidad, se trata de la negación de «Todos los hombres se cuentan entre aquellos con que no me encontré al venir». Si consideran ustedes proposiciones como «Todos los hombres son mortales» y «Algunos hombres no son mortales», podrían decir que les resulta más natural tomar a las proposiciones generales como afirmativas y como negativas a las proposiciones existenciales, pero, aunque no sea más que en atención a la arbitrariedad con que haya de elegirse entre los dos, es preferible olvidarse de aquellos calificativos y hablar tan sólo de proposiciones generales y proposiciones de contenido existencial. Todas las proposiciones generales deniegan la existencia de alguna cosa. Si dicen ustedes: «Todos los hombres son mortales», esta proposición excluye la existencia de un hombre inmortal, y así en los demás casos.

He de hacer sumo hincapié en que las proposiciones generales han de ser interpretadas como carentes de contenido existencial. Cuando digo, por ejemplo: «Todos los griegos son hombres», no quiero que supongan que dicha proposición implica la existencia de griegos. Es necesario subrayar que se la considera desprovista de semejante implicación. Esta última tendría que serle añadida, en todo caso, como una proposición por separado. Si desearan interpretar nuestra primera proposición en este sentido, habrían de acompañarla del enunciado adicional: «y hay griegos». Ello se basa en razones de conveniencia práctica. Si incluyeran en la primera el hecho de que hay griegos, estarían ustedes englobando dos proposiciones en una y esto ocasionaría una innecesaria confusión en su lógica, donde las proposiciones que se requieren son, por una parte, las que afirman la existencia de algo y, por otra, las generales que no lo hacen así. Si sucediera que no hay griegos, la proposición «Todos los griegos son hombres» y la proposición «Ningún griego es hombre» serían ambas verdaderas. La proposición «Ningún griego es hombre» equivale, por supuesto, a la proposición «Todos los griegos son no-hombres». Ambas proposiciones serán simultáneamente verdaderas

si se da el caso de no haber griegos. Todos los enunciados relativos a la totalidad de los miembros de una clase que carezca de miembros son verdaderos, puesto que la contradictoria de cualquier enunciado general afirma la existencia de algún miembro y, por lo tanto, es falsa en este caso. Esta noción de las proposiciones generales desprovistas de contenido existencial no se halla, desde luego, en la doctrina tradicional del silogismo. En la doctrina tradicional del silogismo se suponía que, al enunciarse algo como «Todos los griegos son hombres», dicho enunciado habría de implicar la existencia de griegos, suposición ésta que daba origen a buen número de falacias. Por ejemplo, «Todas las quimeras son animales, y todas las quimeras echan llamas por la nariz, luego algunos animales echan llamas por la nariz». Se trata de un silogismo en *Darapti;* mas dicho modo silogístico es inválido, como lo muestra nuestro ejemplo. Es ésta, dicho sea de paso, una cuestión no exenta de un cierto interés histórico, puesto que hubo de obstaculizar los intentos de Leibniz por elaborar una lógica matemática. Leibniz anduvo siempre inmerso en la tarea de construir una lógica matemática semejante a la que poseemos hoy en día, o mejor dicho, semejante a la construida por Boole, tarea en la que fracasaba constantemente a causa de su excesiva fidelidad a Aristóteles. Cada vez que ideaba un sistema realmente aceptable, como hizo en varias ocasiones, descubría invariablemente que modos como *Darapti* no eran válidos. Si formulan ustedes «Todo *A* es *B* y todo *A* es *C*, luego algún *B* es *C*», incurren en una falacia, pero Leibniz no se atrevía a dar crédito a un fallo semejante, volviendo de este modo a comenzar de nuevo. Lo que demuestra los inconvenientes de respetar en demasía a los hombres ilustres [7].

Si después de lo que acabamos de considerar, se hacen ustedes la pregunta de qué es lo que realmente se afirma en una proposición general, como, por ejemplo, «Todos los griegos son hombres», verán que lo afirmado es la verdad de todos los valores de lo que llamo una función proposicional. *Una función proposicional* es, simplemente, *una expresión cualquiera que contenga uno o varios elementos constitutivos indeterminados, y se convierta en una proposición tan pronto como se determinen los elementos indeterminados que la constituyen.* Si digo «x es un hombre» o «n es un número», se trata en ambos casos de una función proposicional; lo mismo ocurre con cualquier fórmula algebraica, como por ejemplo: $(x + y) . (x - - y) = x^2 - y^2$. Una función proposicional no es nada real, pero, como ocurre con la mayor parte de las cosas de que tenemos que

[7] Cfr. Couturat, *La logique de Leibniz. (N. del T.*—La referencia completa de esta obra es Louis Couturat, *La logique de Leibniz,* París, 1901. Hay reedición reciente de la misma, Hildesheim, 1961.)

ocuparnos en la lógica, eso no la hace menos importante. Lo único que, en realidad, les cabe hacer a ustedes con una función proposicional es establecer o bien que es siempre verdadera, o bien que es algunas veces verdadera, o bien que no es nunca verdadera. Si toman ustedes:

«Si *x* es un hombre, *x* es mortal»,

esta expresión es siempre verdadera (tanto si *x* es un hombre como si no lo es); si toman:

«*x* es un hombre»,

esta expresión es algunas veces verdadera; si toman:

«*x* es un unicornio»,

esta expresión no es nunca verdadera.

Una función proposicional puede llamarse

necesaria, cuando es siempre verdadera;
posible, cuando es algunas veces verdadera;
imposible, cuando no es nunca verdadera.

Numerosas falsedades se han originado en filosofía de la confusión entre funciones proposicionales y proposiciones. Buena parte de la filosofía tradicional más difundida no es más que el resultado de atribuir a las proposiciones predicados que sólo tienen aplicación a las funciones proposicionales y, lo que todavía es más grave, de atribuir en ocasiones a los individuos predicados únicamente aplicables a aquellas últimas. El caso de la *necesidad, posibilidad* e *imposibilidad* es una muestra de ello. La filosofía tradicional dedica siempre un capítulo a la «modalidad», en que se estudian la *necesidad, posibilidad* e *imposibilidad* como propiedades de las proposiciones, cuando de hecho se trata de propiedades de funciones proposicionales. Las proposiciones son exclusivamente verdaderas o falsas.

Si toman ustedes «*x* es *x*», se tratará de una función proposicional que es verdadera para cualquier cosa que «*x*» pueda ser; esto es, se tratará de una función proposicional necesaria. Si toman «*x* es un hombre», se tratará de una posible. Si toman «*x* es un unicornio», de una imposible.

Las proposiciones únicamente pueden ser verdaderas o falsas, pero las funciones proposicionales gozan de aquellas tres posibilidades. Es importante darse cuenta, a mi juicio, de que toda la teoría de la modalidad tiene tan sólo aplicación a las funciones proposicionales, no a las proposiciones.

Las funciones proposicionales tienen cabida en el lenguaje ordinario en un gran número de casos en que, generalmente, no se repara en su presencia. Ustedes pueden comprender perfectamente bien un enunciado como «Me encontré con un hombre» sin conocer a la persona con quien yo me encontré, por lo que esta persona concreta no formará parte de la proposición como elemento constitutivo de la misma. Lo que realmente estamos enunciando en ese caso es que una determinada función proposicional, a saber, la función proposicional «Me encontré con x y x es humano», es algunas veces verdadera. Hay por lo menos un valor de x para el que aquélla es verdadera, y se trata por tanto de una función proposicional posible. Siempre que se hallen ustedes ante palabras como «un», «algún(os)», «todos», «todo», etc., habrán de ver en ello una inequívoca señal de la presencia de una función proposicional, de suerte que dichas funciones no son, por así decirlo, cosas remotas o recónditas, sino, por el contrario, familiares y obvias.

De igual manera entrará en juego una función proposicional en un enunciado como «Sócrates es mortal», puesto que «ser mortal» quiere decir «morir en uno u otro instante determinado». Con aquel enunciado dan a entender ustedes que hay un instante en el que muere Sócrates, y esto de nuevo trae consigo una función proposicional, a saber, que «t es un instante y Sócrates muere en t» es posible. Si dicen ustedes «Sócrates es inmortal», este enunciado comportará asimismo una función proposicional: querrá decir que «Si t es un instante cualquiera, Sócrates está vivo en el instante t», para el caso de que consideremos que la inmortalidad implica la existencia a todo lo largo del pasado no menos que del futuro. Pero si consideramos que la inmortalidad tan sólo implica la existencia a todo lo largo del futuro, la interpretación de «Sócrates es inmortal» se torna más compleja, a saber: «Hay un instante t tal que, si t' es cualquier instante posterior a t, Sócrates está vivo en t'». Así pues, sus expresiones se complican un tanto tan pronto como conseguimos transcribir con propiedad lo que se da a entender en un gran número de enunciados usuales. «Sócrates es mortal» y «Sócrates es inmortal» no son recíprocamente contradictorias, puesto que ambas implican que Sócrates existe en el tiempo, ya que, de lo contrario, no sería ni mortal ni inmortal. La una enuncia: «Hay un instante en que Sócrates muere», y la otra: «Cualquiera que sea el instante que elijáis, Sócrates está vivo en dicho instante», mientras que la contradictoria de «Sócrates es mortal» sería verdadera de no haber un instante en que este último viviese.

Se denomina *variable* a un elemento constitutivo indeterminado de una función proposicional.

Existencia. Al tomar una función proposicional cualquiera y afirmar de ella que es posible, esto es, que es algunas veces verdadera, obtienen con ello ustedes el sentido fundamental del término «existencia». Pueden expresarlo diciendo que hay al menos un valor de *x* para el que dicha función proposicional es verdadera. Si tienen «*x* es un hombre», habrá por lo menos un valor de *x* para el que esta función sea verdadera. Esto es lo que se da a entender cuando se dice que «Hay hombres» o que «Existen hombres». La existencia es esencialmente una propiedad de una función proposicional. Significa que dicha función proposicional es verdadera al menos en un caso. Si dicen ustedes: «Hay unicornios», esto querrá decir que «Hay un *x* tal, que *x* es un unicornio». Nuestra transcripción se expresa en términos indebidamente aproximados al lenguaje ordinario, pero el modo apropiado de traducir aquello sería: «(*x* es un unicornio) es posible». Hemos de contar, como punto de partida, con una idea a la que no definamos, y como idea no definida a este respecto se tomará la de «siempre verdadera» o la de «algunas veces verdadera», con lo que podría entonces definirse a una de ellas como la negación de la elegida. En algunos casos, es preferible tomar a ambas como no definidas, por razones en las que de momento no entraré. Será a base de la noción de *algunas veces,* idéntica a la noción de *posibilidad,* como obtengamos nosotros la noción de existencia. Decir que existen unicornios equivaldrá sin más entonces a decir que «(*x* es un unicornio) es posible».

Está perfectamente claro que cuando dicen ustedes: «Existen unicornios», no están diciendo nada susceptible de aplicación a un unicornio real, puesto que de hecho no hay ninguno; si lo que ustedes dicen, por lo tanto, tuviera alguna aplicación a individuos reales, carecería de sentido a menos de ser verdadero. Podrán ustedes examinar la proposición «Existen unicornios» y ver que es falsa. Mas no carece de sentido. Por supuesto, si la proposición descendiese de la noción general de unicornio al individuo singular, ni tan siquiera tendría sentido a menos de que hubiera unicornios. En consecuencia, al decir «Existen unicornios» no dicen ustedes nada acerca de cosa alguna singular, y lo mismo valdría para el caso en que dijeran «Existen hombres». Si dicen: «Existen hombres, y Sócrates es un hombre, luego Sócrates existe», se tratará del mismo tipo de falacia que si dijeran: «Los hombres son numerosos, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es numeroso», puesto que la existencia constituye un predicado de una función proposicional o, por derivación, de una clase. Cuando apliquen ustedes la noción de numerosidad a una función proposicional, querrán decir con ello que hay diversos valores de *x* que la satisfacen, es decir, que hay más de uno; o, si quisieran

dar mayor alcance a «numerosos», que hay más de diez, de veinte o cualquier otro número que juzguen oportuno. Si *x, y, z* satisfacen todos ellos una función proposicional, podrán decir ustedes que se aplica a dicha proposición la noción de numerosidad, pero *x, y, z* no son, por separado, numerosos. Exactamente lo mismo ocurre con el caso de la existencia, lo que equivale a decir que las cosas reales que hay en el mundo no existen o, por lo menos, a afirmarlo demasiado tajantemente, puesto que semejante afirmación carece por entero de sentido. Decir que no existen es algo desprovisto, en rigor, de sentido; pero decir que existen también carece rigurosamente de sentido *.

Es únicamente de las funciones proposicionales de lo que ustedes pueden afirmar o negar la existencia. No deben precipitarse a pensar que esto implica consecuencias que no implica realmente. Si digo: «Las cosas que hay en el mundo existen», se tratará de un enunciado perfectamente correcto, puesto que en él, afirmo algo acerca de una determinada clase de cosas; esto es, lo afirmo en el mismo sentido que cuando digo: «Existen hombres». Pero de aquí no debo concluir: «Esta es una de las cosas del mundo y, por lo tanto, existe». Es aquí donde la falacia hace acto de presencia; se trata, simplemente, como verán ustedes, de una falacia consistente en transferir al individuo que satisface una función proposicional un predicado que sólo tiene aplicación posible a dicha función. Tienen ustedes múltiples ocasiones de comprobarlo. Por ejemplo, ustedes saben a menudo que una proposición existencial es verdadera sin conocer de la misma ningún caso concreto. Ustedes saben, por ejemplo, que hay habitantes en Tombuctú, pero dudo que nadie de entre los presentes pueda citarme un solo ejemplo de estos últimos. Por lo tanto, el conocimiento de las proposiciones existenciales resulta posible, evidentemente, sin necesidad de conocer individuo alguno que las confirme como verdaderas. Las proposiciones existenciales no afirman nada relativo al individuo concreto, sino tan sólo relativo a la clase o función.

El esclarecimiento de esta cuestión resultará extraordinariamente difícil en tanto nos atengamos al lenguaje ordinario, ya que éste hunde sus raíces en una inconveniente disposición de ánimo respecto

* Como se ha visto más arriba, el sentido fundamental del término «existencia» consiste para Russell en la afirmación de que una función proposicional dada es posible o, con otras palabras, de que un concepto dado («hombre», para citar el ejemplo del autor) no carece de aplicación (si se prefiere, que la clase de los seres humanos no es vacía). La traducción simbólica de la «existencia» no la hará intervenir, por consiguiente, a título de predicado, sino envuelta en la cuantificación particular (justamente por ello llamada «existencial»): «$(\exists x)x$» (esto es, hay al menos un x para el que la función «ser hombre» es verdadera; por lo menos un x satisface x). *[N. del T.]*

de la lógica, disposición de ánimo que se remonta a nuestros lejanos antepasados. En estas condiciones, mientras se ciñan ustedes al lenguaje ordinario, sólo mediante un gran esfuerzo y un constante cuidado les será dado liberarse de aquella inclinación habitual impuesta por el lenguaje. Cuando digo, por ejemplo: «Hay un x tal que x es un hombre», semejante expresión dista de ser enteramente satisfactoria. «Hay un x» carece de sentido. ¿Qué cosa podría ser «un x»? No existe nada semejante a «un x». El único modo de poder enunciarlo correctamente consistiría, en realidad, en idear un nuevo lenguaje *ad hoc* y hacer que el enunciado recaiga directamente sobre «x es un hombre», como cuando se dice «(x es un hombre) es posible»; o bien en encontrar un símbolo especial para el enunciado de que «x es un hombre» es algunas veces verdadera.

Me he detenido en este punto por tratarse, sin hipérbole, de una cuestión de importancia realmente excepcional. Volveré a ocuparme de la existencia en mi próxima conferencia: la existencia en tanto que se aplica a las descripciones, que constituye un caso algo más complicado que el que estoy hoy estudiando. El no haber reparado en el sentido del término «existencia» ha dado lugar, a mi juicio, a un número poco menos que increíble de errores filosóficos.

Como decía hace un momento, una función proposicional no es nada en sí misma: se trata simplemente de un esquema. En relación con el inventario del mundo que estoy tratando de elaborar, se llega, por consiguiente, a la pregunta: ¿qué es lo que en el mundo corresponde realmente a esas funciones proposicionales? Por supuesto, está claro que contamos con proposiciones *generales* en el mismo sentido en que contamos con proposiciones atómicas. Por el momento, incluiré a las proposiciones existenciales en un mismo grupo con las generales. Tenemos proposiciones como «Todos los hombres son mortales» y «Algunos hombres son griegos». Pero no sólo tenemos *proposiciones:* tenemos también *hechos* de este género; y es al llegar a este punto donde, como podría pensarse, retornamos a la cuestión del inventario del mundo: he aquí que, además de hechos particulares, de los que he estado hablando en anteriores lecciones, hay también hechos generales y hechos de existencia; es decir, no sólo hay *proposiciones* generales y existenciales, sino asimismo *hechos* de esta clase. Es éste un punto en el que es importante reparar. En ningún caso ha de sernos posible llegar a un hecho general por inferencia a partir de hechos particulares, por numerosos que éstos fueran. El viejo método de la inducción completa, del que los libros acostumbran a hablar como de algo absolutamente seguro y satisfactorio, a diferencia de la inducción ordinaria, no nos podrá llevar al resultado deseado si no va acompañado, por lo menos, de una proposición general.

Supongan, por ejemplo, que desean probar mediante aquel procedimiento que «Todos los hombres son mortales»: se supone que proceden ustedes por inducción completa y que enumeran «*A* es un hombre que es mortal», «*B* es un hombre que es mortal», «*C* es un hombre que es mortal», y así hasta el final. Ustedes no serán capaces de llegar, valiéndose de este procedimiento, a la proposición «Todos los hombres son mortales», a menos de que sepan cuándo se ha de poner el mencionado punto final a su enumeración. Lo que equivale a decir que, para llegar por este camino a la proposición general «Todos los hombres son mortales», han de contar ya ustedes con la proposición general «Todos los hombres se hallan comprendidos entre aquellos que acabo de enumerar». Nunca podrán alcanzar una proposición general por inferencia a partir de proposiciones particulares exclusivamente. Han de contar ustedes siempre por lo menos con una proposición general entre sus premisas. Esto ilustra, a mi juicio, diversos puntos. Uno de ellos, de tipo epistemológico, es que si hay, como parece haber, conocimiento de las proposiciones generales, deberá haber entonces conocimiento *primitivo* de tales proposiciones (quiero decir, con ello, conocimiento de proposiciones generales que no se haya de obtener por inferencia); puesto que, si no nos es dado en ningún caso inferir una proposición general sino de premisas de las cuales al menos una sea general, está claro que nunca nos sería dado tal conocimiento por inferencia a menos de que lo haya, no inferido, de algunas proposiciones generales. El modo como este último conocimiento —o, mejor dicho, nuestra creencia de que lo poseemos— se presenta en la vida ordinaria es bastante curioso. Quiero decir que habitualmente admitimos proposiciones generales que son considerablemente inciertas; como, por ejemplo, podría admitirse, si estuviésemos contando el número de personas que hay en la habitación, que era posible divisar a la totalidad de los presentes, suposición que expresaríamos mediante una proposición general (muy dudosa por cierto, ya que podría haber gente por debajo de las mesas). Pero no sólo en este caso, sino que en toda verificación empírica de una proposición general se encontrarán ustedes ante un cierto tipo de presuposición que les lleva a acordar la no presencia de lo que no perciben visualmente. Por supuesto, ustedes no lo expresarían tan rotundamente, pero sí admitirán, dentro de ciertos límites y con determinadas precisiones, que si una cosa no se halla presente a sus sentidos, es que no está presente en absoluto. Esto constituye una proposición general, y es sólo a través de semejantes proposiciones como pueden lograrse los resultados empíricos ordinarios que normalmente se obtienen. Si, por ejemplo, emprenden ustedes un censo de la región, comenzarán por admitir que no hay más habitantes en

la misma que aquellos de los que directamente se tiene noticia, una vez, por supuesto, que se hayan informado debidamente y cuidadosamente, pues su censo sería de otro modo inexacto. Alguna presuposición de este género ha de subyacer siempre a cuanto nos parece puramente empírico. No les será posible probar empíricamente que lo que no perciben deje de estar presente, ya que una prueba empírica consistiría en una percepción y, por hipótesis, carecen ustedes de ella; de donde se desprende que, si se acepta una proposición cualquiera de este género, su aceptación ha de basarse en su propia evidencia. Cito este caso únicamente a título de ejemplo. Hay otros muchos ejemplos que podrían citarse de proposiciones comúnmente presupuestas, buen número de ellas con bien escasa justificación.

Paso ahora a referirme a una cuestión que concierne más de cerca a la lógica, a saber, la de las razones en pro de que haya hechos, no menos que proposiciones, generales. Cuando examinábamos las proposiciones moleculares mostré mis dudas acerca de la existencia de hechos moleculares, pero no creo que pueda dudarse de la de los hechos generales. Resulta completamente evidente, a mi modo de ver, que, tras haber enumerado todos los hechos atómicos que se dan en el mundo, vendríamos a encontrarnos ante un hecho de nuevo cuño acerca de éste: a saber, el de que aquéllos constituyen la totalidad de los hechos atómicos que en él se dan; y es obvio que éste es un hecho no menos objetivo que cualquiera de los hechos atómicos. A mi entender, no ofrece dudas que han de admitir ustedes hechos generales además de particulares y en cuanto distintos de éstos. Lo mismo vale para el caso de «Todos los hombres son mortales». Una vez computados todos los hombres particulares existentes, y tras la comprobación de que cada uno de ellos por separado es mortal, el que todos los hombres sean mortales constituye ciertamente un nuevo hecho; en qué medida es éste un hecho nuevo se ve con claridad si se repara en lo que dije hace un momento, a saber, que no podía inferirse de la mortalidad por separado de los diversos hombres que hay en el mundo. Como es natural, menos dificultad ofrece la admisión de los que podríamos llamar hechos de existencia —hechos tales como «Hay hombres», «Hay ovejas», etc. Espero que admitirán ustedes fácilmente la autonomía y la peculiaridad de tales hechos por relación a los atómicos de que antes les hablaba. Todos aquellos hechos han de pasar a incorporarse a nuestro inventario del mundo y, de este modo, entran también en juego las funciones proposicionales envueltas en el estudio de los hechos generales. Yo no pretendo haberles dicho la última palabra sobre cuál sea el análisis correcto de los hechos generales. Se trata de una cuestión sumamente ardua y que me agradaría ver estudiada. Estoy convencido de que, por

más que el adecuado tratamiento técnico de esos hechos estribe en el recurso a las funciones proposicionales, esto último no agota el análisis correcto de los mismos. Por mi parte, no puedo ir más allá de dicho tratamiento.

Hay una observación que hacer en este punto, en relación con la cuestión de si se dan hechos moleculares. Creo haber mencionado —cuando dije que, a mi juicio, no había hechos disyuntivos— que surge a este respecto una cierta dificultad a propósito de los hechos generales *. Consideren ustedes «Todos los hombres son mortales». Esta proposición equivale a:

> «'x es un hombre' implica 'x es mortal' cualquiera que x pueda ser».

Pueden ustedes apreciar de inmediato que se trata de una proposición hipotética. No indica que haya ningún hombre, ni quiénes lo sean y quiénes no; se limita a enunciar que, si ustedes se encuentran con algo que sea un hombre, ese algo es mortal. Como señala Bradley en el segundo capítulo de sus *Principles of Logic,* «Los infractores de la ley serán llevados a los tribunales» puede muy bien ser verdadera aun si no hubiese nadie que infringiera las leyes, ya que no quiere decir otra cosa que *si* alguien infringe la ley, será llevado a los tribunales. De aquí se sigue que

> «'x es un hombre' implica 'x es mortal' es siempre verdadera»

es un hecho. Resulta quizá un tanto difícil ver cómo pueda ser cierto esto último, si se ha de sostener que «'Sócrates es un hombre' implica 'Sócrates es mortal'» no es, por su parte, un hecho, que fue lo que yo sugerí al examinar los hechos moleculares. No estoy seguro de que resultara imposible soslayar esta dificultad. Se la sugiero únicamente como algo digno de tenerse en cuenta al rechazar la posibilidad de hechos moleculares, ya que, si no nos fuera dado soslayarla, tendríamos que decidirnos en favor de la admisión de tales hechos.

Deseo referirme ahora a la cuestión de las proposiciones y funciones proposicionales *completamente generales.* Entiendo por tales proposiciones y funciones proposicionales que contengan únicamente variables y nada más que variables. Toda la lógica se compone de proposiciones de este género. Todas las proposiciones lógicas constan única y exclusivamente de variables, aunque no es cierto en cambio que toda proposición que conste única y exclusivamente de variables sea una proposición lógica. A este respecto, pueden ustedes apreciar diversos grados de generalización:

* Véase la tercera conferencia, *ad finem,* de Bertrand Russell, *Lógica y conocimiento. [N. del T.]*

«Sócrates ama a Platón»
«*x* ama a Platón»
«*x* ama a *y*»
«*xRy*».

Han recorrido ustedes estos cuatro jalones de un proceso de generalización progresiva. Con *xRy* hemos alcanzado un esquema que consta únicamente de variables y no contiene ni una sola constante: el esquema puro de las relaciones diádicas. Es evidente que toda proposición que exprese una relación diádica podrá ser derivada de *xRy* asignando valores a *x*, *R* e *y*. Con lo que ésta será lo que podríamos llamar la forma pura de todas aquellas proposiciones. Entiendo por «forma» de una proposición lo que ustedes obtienen cuando han sustituido por una variable cada uno de sus elementos constitutivos. Si desean ustedes otra caracterización de la forma de una proposición, podrían tratar de definirla como la clase de todas aquellas proposiciones que pueden obtenerse, a partir de una proposición dada, con sólo sustituir por otros elementos constitutivos uno o más elementos de esta última proposición. Por ejemplo, en «Sócrates ama a Platón» pueden ustedes sustituir a Sócrates y a Platón por algún otro elemento, respectivamente, y a «ama» por un verbo distinto. De este modo, cabría un cierto número de proposiciones susceptibles de ser derivadas de la proposición «Sócrates ama a Platón» con sólo reemplazar por otros los elementos constitutivos de esta última. Gracias a ello, acabaríamos reuniendo una determinada clase de proposiciones, todas en posesión de una determinada forma, y es posible decir, si se desea, que la forma de dichas proposiciones es la clase que consta de todas ellas como miembros. Se trata más bien de una definición provisional, puesto que, de hecho, la idea de forma es más fundamental que la de clase. Por mi parte, no la propongo como una definición del todo exacta, pero por el momento ha de servirnos para explicar qué haya de entenderse por forma de una proposición. Forma es aquello que dos proposiciones tienen en común cuando una de ellas puede ser obtenida, a partir de la otra, sustituyendo por otros los elementos constitutivos originales. Con la obtención de aquellas fórmulas que contienen únicamente variables, como *xRy*, se adentran ustedes en el reino de los posibles objetos de aserción lógica.

Para citar un ejemplo, ustedes saben lo que yo entiendo por dominio de una relación: denomino así al conjunto de los términos que guardan dicha relación con algo. Supónganse que digo: «*xRy* implica que *x* pertenece al dominio de *R*»; se trataría en este caso de una proposición lógica que contiene tan sólo variables. Podrían pensar ustedes que contiene palabras como «pertenece» y «dominio», pero esto

es un error. La intervención de esas palabras sólo se debe al hábito de servirnos del lenguaje ordinario. Mas las palabras en cuestión no forman realmente parte de nuestra proposición. Se trata de una proposición puramente lógica. No menciona para nada ninguna cosa particular. Ha de ser entendida como algo que puede aseverarse cualesquiera que sean *x*, *R* e *y*. Todos los enunciados de la lógica presentan este mismo carácter.

No es cosa fácil de averiguar en qué consistan los elementos constitutivos de una proposición lógica. Si consideran ustedes la proposición «Sócrates ama a Platón», «Sócrates», «ama» y «Platón» son, respectivamente, elementos constitutivos de la misma. A continuación, sustituyen ustedes «Sócrates» por *x*, «ama» por *R*, y «Platón» por *y*. *x*, *R* e *y* no son, naturalmente, nada, y no son, por lo tanto, elementos constitutivos de ningún género, con lo que parece como si todas las proposiciones de la lógica estuviesen enteramente desprovistas de elementos constitutivos. No creo que pueda ser así. Pero, en ese caso, el único recurso que parece quedarles es decir que la *forma* es un elemento constitutivo, esto es, que las proposiciones de una determinada forma son siempre verdaderas: éste *podría* ser el análisis correcto, aunque por lo que a mí respecta dudo no obstante que lo sea.

Por el contrario, hay que observar precisamente lo siguiente, a saber: que la forma de una proposición no es nunca un elemento constitutivo de la proposición misma. Si ustedes afirman que «Sócrates ama a Platón», la forma de esta proposición consiste en la forma de la relación diádica, pero no se trata de un elemento constitutivo de la proposición. Si lo fuera, tendrían que hacerlo entrar en relación con los restantes elementos constitutivos de la misma. Incurrirán ustedes en una abusiva sustancialización de la forma si hacen realmente de ella una de aquellas cosas que poseen dicha forma. La forma, pues, de una proposición no es, ciertamente, un elemento constitutivo de la proposición misma. Con todo, lo podrá ser, en algún caso, de los enunciados generales que versen acerca de las proposiciones en posesión de dicha forma, por lo que creo *posible* que quepa interpretar a las proposiciones lógicas como proposiciones relativas a formas.

En conclusión, por lo que se refiere a los elementos constitutivos de una proposición lógica, sólo puedo decir que se trata de un problema bastante nuevo. No han sido muchas las oportunidades de tratarlo ni creo que haya literatura alguna en torno al mismo. Pese a lo cual se trata, como han visto, de una cuestión interesante.

No quiero ya sino ofrecerles unos cuantos ejemplos de proposiciones que podrían expresarse exclusivamente a base de variables, sin que por ello constituyan proposiciones lógicas. Entre las proposicio-

nes de la lógica se incluyen las de la matemática pura, que no sólo pueden ser expresadas todas ellas en términos lógicos, sino asimismo deducidas de las premisas de la lógica, y constituyen por lo tanto proposiciones lógicas *. A diferencia de éstas, hay muchas otras susceptibles de expresión en términos lógicos, que no pueden, en cambio, ser probadas a partir de la lógica, y que no constituyen, ciertamente, proposiciones que entren a formar parte de esta última. Consideren ustedes una proposición como ésta: «Hay al menos una cosa en el mundo». Se trata de una proposición susceptible de ser expresada en términos lógicos. Vendrá a decir, si ustedes quieren, que la función proposicional «$x = x$» es posible. Se trata, pues, de una proposición susceptible de ser expresada en términos lógicos; pero la lógica nada puede decirnos acerca de su verdad o falsedad. En la medida en que puedan ustedes conocer esto último, su conocimiento será empírico, pues podría darse el caso de que no hubiera un universo, con lo que la proposición no sería verdadera. Que haya un universo no pasa, por así decirlo, de ser un accidente. Una proposición que enuncie que hay exactamente 30.000 cosas en el mundo podrá también ser expresada en términos puramente lógicos, pese a lo cual no constituye, ciertamente, una proposición lógica sino empírica (verdadera o falsa), puesto que un mundo que contenga más de 30.000 cosas y un mundo que contenga menos de 30.000 serían ambos posibles. Resulta, pues, que si hay 30.000 cosas exactamente, se tratará de algo en este caso que podríamos llamar accidental, no de una proposición lógica. Hay asimismo dos proposiciones de esta suerte con las que estamos familiarizados en la lógica matemática, a saber, el axioma multiplicativo y el axioma de infinitud **. Por lo que respecta al axio-

* Se trata de la tesis del *logicismo* clásico, cuya filosofía de la matemática no sólo interpreta el vocabulario de esta última como parte del vocabulario de la lógica pura, sino que trata asimismo de derivar de leyes puramente lógicas el conjunto de los axiomas y postulados de la matemática. Desde los *Principia Mathematica* a nuestros días, esta segunda pretensión ha ido más y más evidenciándose como insostenible, dada la índole extralógica de ciertos presupuestos —así los axiomas de infinitud y multiplicativo (véase más abajo en el texto el reconocimiento de este hecho por parte del autor)— necesarios para la consumación del programa logicista. En cuanto a la primera parte del mismo, podría hoy en día seguirse sosteniendo —desde posiciones filosófico-matemáticas más o menos afines al logicismo— la posibilidad de traducir o definir la totalidad del vocabulario matemático en términos lógicos, cosa por cierto muy distinta de la presunta reducción de la matemática a la lógica, aunque no menos reveladora de una específica prioridad de la lógica sobre la matemática (Cfr. Alonzo Church, «Mathematics and Logic» en *Proceedings of the* 1960 *International Congress for Logic, Methodology and Phylosophy of Science,* ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, Standford, 1962, págs. 181-186). *[N. del T.]*

** Véase la formulación de ambos axiomas en el artículo «La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos», en *Lógica y conocimiento,* págs. 137 y 139-140, respectivamente. *[N. del T.]*

ma de infinitud, puede considerarse como cierta la imposibilidad de probarlo o refutarlo lógicamente, pero en el caso del axioma multiplicativo queda quizás abierto un margen a la duda. Toda proposición perteneciente al dominio de la lógica habrá de equivaler en uno u otro sentido a una tautología. Se tratará de algo en posesión de una cualidad distintiva, que no sé cómo definir, propia de las proposiciones lógicas y no de otras. Ejemplos típicos de proposiciones lógicas son:

«Si *p* implica *q* y *q* implica *r*, entonces *p* implica *r*».
«Si todos los *a* son *b* y todos los *b* son *c*, entonces todos los *a* son *c*».
«Si todos los *a* son *b*, y *x* es un *a*, entonces *x* es un *b*».

Todas ellas son proposiciones lógicas. Poseen una determinada cualidad peculiar que las caracteriza, distinguiéndolas de otras proposiciones, y nos permite conocerlas *a priori*. Pero en qué consista exactamente dicha característica, no estoy en condiciones de determinarlo. Aunque el constar únicamente de variables, esto es, el aseverar de una función proposicional exclusivamente integrada por variables que es siempre verdadera o algunas veces verdadera —aunque ésta, digo, constituya una característica necesaria de las proposiciones lógicas— no constituye, sin embargo, una característica suficiente de las mismas. Siento, para concluir, haber tenido que dejar tantos problemas por resolver. Me veo siempre obligado a disculparme de lo mismo, pero el mundo es realmente bastante complicado y nada puedo hacer por remediarlo.

Discusión

Pregunta: ¿Hay, en sustitución de la palabra existencia, alguna otra palabra de la que usted pudiera servirse para conferir existencia a los individuos? ¿Aplica usted la palabra «existencia» a dos ideas distintas, o niega, por el contrario, que haya esas dos ideas?

Señor Russell: En efecto, no hay una idea que exprese la existencia y tenga aplicación a los individuos. Por lo que se refiere a las cosas reales que se dan en el mundo, nada hay que pueda usted decir acerca de ellas que responda de alguna manera a esa noción de existencia. Es lisa y llanamente un error pretender que haya algo análogo a la existencia que poder afirmar acerca de las cosas. Se incurre en esta confusión por culpa del lenguaje, ya que es perfectamente correcto decir que «Todas las cosas que hay en el mundo existen» y muy fácil pasar de ello a «Esto existe puesto que se trata de una cosa del mundo». Observaciones de este género serían innecesarias si se tratase de un

predicado incontrovertible. Quiero decir que es evidente que, si se diese algo como esta existencia de los individuos a que nos referimos, sería completamente imposible que nuestro concepto dejara de aplicarse a dicho caso, lo que nos pone sobreaviso de enfrentarnos con una confusión.

VI. *Descripciones* * *y símbolos incompletos*

Me propongo tratar en esta ocasión el tema de las descripciones y de lo que yo llamo «símbolos incompletos», así como el de la existencia de los individuos descritos. Recordarán que el día pasado me ocupé de la existencia de *géneros* de cosas, esto es, aquella a la que ustedes se refieren cuando dicen «Hay hombres», «Hay griegos» o frases por el estilo. En todos esos casos nos encontrábamos ante una suerte de existencia que podríamos llamar plural. Voy a ocuparme hoy de aquella otra de la que se habla en singular, como cuando decimos «Existió el hombre de la máscara de hierro» o alguna frase de esta índole, frases que nos presentan un objeto descrito por medio de la expresión «El tal y tal». Y me propongo someter a examen el análisis de las proposiciones en que intervienen expresiones de este tipo.

Hay, por supuesto, buen número de proposiciones sumamente familiares en metafísica que pertenecen a dicho género: «Existo», «Dios existe», «Homero existió»; y enunciados de esta clase intervienen con frecuencia en las discusiones metafísicas. El tratamiento que la metafísica al uso les dispensa no constituye, a mi modo de ver, sino la ejemplificación de un error lógico al que nos vamos hoy a referir, el mismo tipo de error de que les hablé la semana pasada a propósito de la existencia de géneros de cosas. Un buen procedimiento para poner a prueba tales proposiciones consiste en preguntarnos lo que

* Para evitar confusiones, convendría recordar la distinción, sugerida por Moore en el ensayo antes citado («Russell's 'Theory of descriptions'», recogido también en *Philosophical Papers by G. E. Moore,* Londres-N. York, 1959, páginas 151 y ss.), entre «teoría de las descripciones en sentido amplio», y «teoría de las descripciones en sentido restringido». Ejemplo de esta última es el tratamiento dispensado a las descripciones en los *Principia Mathematica,* en que tan sólo son tenidas en cuenta las llamadas «*definite descriptions*» (esto es, expresiones de la forma «*el* tal y tal»). La distinción entre descripciones definidas e indefinidas (esto es, expresiones de la forma «*un* tal y tal») fue explícitamente introducida por Russell en estas conferencias sobre «La filosofía del atomismo lógico». *[N. del T.]*

sucedería si fuesen falsas. Consideren ustedes una proposición como «Rómulo existió». Es muy probable que la mayor parte de nosotros pensemos que Rómulo no existió. Decir que Rómulo existió constituye, empero, un enunciado perfectamente dotado de sentido, tanto si es verdadero como si es falso. Pero si Rómulo mismo interviniera en nuestro enunciado como un elemento más del mismo, el enunciado de que no existió carecería evidentemente de sentido, puesto que no nos es posible contar con elementos constitutivos de una proposición que no sean nada en absoluto. Todo elemento constitutivo de una proposición ha de incluirse entre las cosas que se dan en el mundo y, por lo tanto, si Rómulo mismo entrara a formar parte de las proposiciones en que se enuncia que existió o que no existió, ninguna de estas dos proposiciones podría no ya ser verdadera, sino ni tan siquiera tener sentido a menos de haber existido Rómulo. Evidentemente, no fue ése el caso; y la primera conclusión que de aquí se extrae es que, aunque *parezca* como si Rómulo fuera un elemento constitutivo de dicha proposición, esto último es en realidad erróneo. Rómulo no interviene como un auténtico elemento en la proposición «Rómulo no existió».

Supongamos que tratan ustedes de descifrar qué es lo que se da a entender mediante dicha proposición. Pueden ustedes tomar, por ejemplo, todo lo que Tito Livio dijo acerca de Rómulo, todas las propiedades que atribuyó a este último, incluida la única de que probablemente nos acordamos la mayor parte de nosotros, a saber, el hecho de llamarse «Rómulo». Pueden reunirlo todo ello y formar con su conjunto una función proposicional en la que se establezca que «*x* reviste tales y tales propiedades», siendo estas propiedades las que hayan visto enumeradas en Tito Livio. Ahí tienen una función proposicional. Cuando digan ahora que Rómulo no existió, estarán limitándose a decir que dicha función proposicional no es nunca verdadera, que es imposible en el sentido que expuse el día pasado, esto es, que no hay ningún valor de *x* que la haga verdadera. Ello reduce la inexistencia de Rómulo a la clase de inexistencia de que les hablé en aquella ocasión, cuando nos referíamos a la inexistencia de los unicornios. Mas no nos proporciona una información *completa* acerca de este género de existencia o inexistencia, ya que hay aún otra manera como podría no existir un individuo descrito. Así sucederá en el caso de que la descripición se aplique a más de una persona. No pueden ustedes, por ejemplo, hablar de «*El* habitante de Londres», no porque no haya ninguno, sino justamente por haber en Londres tantos habitantes como hay.

Vean ustedes, por consiguiente, que la proposición «Rómulo existió», o «Rómulo no existió», introduce efectivamente una función

proposicional, puesto que el nombre «Rómulo» no constituye un nombre en realidad, sino una especie de descripción truncada. Dicho nombre representa a una persona que hizo tales y tales cosas, que mató a Remo y fundó Roma, etc. Es un resumen de esta última descripción; si ustedes quieren, es una abreviatura de «la persona que se llamó 'Rómulo'». Si se tratara realmente de un nombre no se plantearía el aludido problema acerca de su existencia, puesto que un nombre ha de nombrar algo o, de lo contrario, no sería un nombre; y si no hay una persona como Rómulo, no cabe que haya un nombre para dicha persona inexistente. Así pues, la palabra aislada «Rómulo» constituye en realidad una especie de descripción mutilada o abreviada. Si ustedes la consideraran como un nombre, incurrirían en una serie de errores lógicos. Al comprobar que se trata de una descripción, comprueban, por lo tanto, que cualquier proposición acerca de Rómulo introduce realmente la función proposicional que engloba a nuestra descripción, como, por ejemplo, «*x* se llamó 'Rómulo'». Esta palabra les lleva de inmediato a la función correspondiente, y cuando ustedes digan «Rómulo no existió» querrán decir que aquella función proposicional no es verdadera para ningún valor de *x*.

Hay dos clases de descripciones: las que podríamos llamar «descripciones ambiguas», como cuando hablamos de «*un* tal y tal», y las que podríamos llamar «descripciones definidas», como cuando hablamos de «*el* tal y tal». Ejemplos de ambas son:

Ambiguas: Un hombre, un perro, un cerdo, un Ministro del Gobierno.

Definidas: El hombre de la máscara de hierro.

La última persona que entró en esta habitación.

El único inglés que ocupó el Solio Pontificio.

El número de habitantes de Londres.

La suma de 43 y 34.

(No es necesario que una descripción describa un individuo: puede describir un predicado, una relación o cualquier otra cosa.)

Es de las expresiones de aquella última clase —las descripciones definidas— de lo que hoy deseo hablarles. No voy a referirme a las descripciones indefinidas o ambiguas, toda vez que lo que había que decir acerca de ellas se dijo el día pasado.

Les pido que reparen en que la cuestión de si una expresión constituye una descripción definida depende únicamente de su forma, no de si hay un individuo determinado que responda a dicha descripción.

Por ejemplo, «El habitante de Londres» será para nosotros una descripción definida, por más que de hecho no describa ningún individuo determinado.

Lo primero que se ha de tener en cuenta a propósito de una descripción definida es que ésta no es un nombre. Tomaremos como ejemplo «El autor de *Waverley*». Se trata de una descripción definida y es fácil ver que no es un nombre. Un nombre es un símbolo simple (esto es, un símbolo carente de partes que sean símbolos): un símbolo simple usado para designar un determinado particular o, por extensión, un objeto que no sea un particular pero al que, de momento, se le dispensa el mismo tratamiento que si lo fuera, o se le toma erróneamente por un particular, en nuestro caso por una persona. Una expresión como «el autor de *Waverley*» no constituye un nombre por tratarse de un símbolo complejo. Consta de partes que *son* símbolos. Contiene cuatro palabras, y los significados de estas cuatro palabras están ya prefijados y determinan a su vez el significado de «el autor de *Waverley*» en el único sentido en que dicha expresión posee un significado. Este último se halla asimismo prefijado en tal sentido, esto es, nada hay de arbitrario o convencional en el significado de toda la expresión en su conjunto, una vez determinados los significados de «el», «autor», «de» y «*Waverley*». A este respecto dicha expresión difiere de «Scott», puesto que, al determinar el significado de todas las restantes palabras del lenguaje, nada habrán hecho ustedes que determine el significado del nombre «Scott»: es decir, si ustedes entienden el castellano, entenderán el significado de la expresión «el autor de *Waverley*» aunque nunca la hayan oído con anterioridad; mientras que, en cambio, no entenderían en ningún caso el significado de «Scott» si no hubieran oído anteriormente esta palabra, puesto que conocer el significado de un nombre es conocer a quién se aplica dicho nombre.

No falta en ocasiones quien considere a las expresiones descriptivas como si fuesen nombres. Así se encontrarán ustedes, por ejemplo, con la interpretación según la cual una proposición como «Scott es el autor de *Waverley*» establece realmente que «Scott» y «el autor de *Waverley*» son dos nombres de la misma persona *. Se trata de un completo error; lo primero de todo, porque «el autor de *Waverley*» no es un nombre y, en segundo lugar, porque, como podrán ustedes apreciar fácilmente, si su sentido fuese aquél, dicha proposición vendría a equivaler a «Scott es Sir Walter», y no dependería de ningún

* Esta sería en definitiva la tesis de Frege (véase el artículo «Sobre la denotación»). El lector hallará una moderna interpretación del ejemplo de Russell en el sentido de dicha tesis en Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic*, vol. 1, Princeton, 1956, págs. 3-9. *[N. del T.]*

otro hecho sino de que la persona en cuestión se llamara así, ya que un nombre no es más que el modo de llamarse una persona. En realidad, Scott fue el autor de *Waverley* antes de que nadie le llamara así, cuando nadie sabía si lo era o no; y el hecho de ser el autor de *Waverley* vino en definitiva a constituir un hecho físico, el de sentarse y escribir dicha obra de su puño y letra, cosa que nada tiene que ver con la manera de ser llamado Scott. Por lo que respecta a «el autor de *Waverley*», ya no se trata en modo alguno, como en el caso de «Scott», de algo arbitrario. Ustedes no pueden decidir, mediante la elección de un nombre, si Scott es o no el autor de *Waverley,* puesto que lo que de hecho sucedió es que éste optó por escribir aquella obra y nada cabría hacer por que los acontecimientos se hubiesen desarrollado de otra forma. Esto demuestra cómo «el autor de *Waverley*» difiere por completo de un nombre. Pueden ustedes probarlo con toda claridad por medio de argumentos formales. En «Scott es el autor de *Waverley*» el «es» expresa, como es natural, identidad, esto es: la entidad cuyo nombre es Scott es idéntica al autor de *Waverley.* Pero cuando digo «Scott es mortal», este «es» es el «es» de la predicación, algo totalmente diferente del «es» de la identidad. Es un error interpretar «Scott es mortal» como «Scott es idéntico a uno de entre los mortales», porque (entre otras razones) no nos cabría la posibilidad de decidir qué sean «mortales» sino por medio de la función proposicional «*x* es mortal», que acabará por retrotraernos al «es» de la predicación. No pueden, pues, ustedes reducir el «es» de la predicación al otro «es». Pero el «es» de «Scott es el autor de *Waverley*» es el «es» de la identidad, no el de la predicación [8].

Si intentaran ustedes sustituir «el autor de *Waverley*» en dicha proposición por un nombre cualquiera, pongamos por caso «*c*», de modo que la proposición se convirtiera en «Scott es *c*», entonces, si «*c*» fuese el nombre de alguien otro que Scott, aquella proposición se tornaría falsa; mientras que si, en caso contrario, «*c*» fuese un nombre de Scott, la proposición se convertiría pura y simplemente en una tautología. Resulta obvio sin más que si «*c*» equivaliese a «Scott», «Scott es Scott» habría de reducirse a una tautología. Y aun si tomaran ustedes cualquier otro nombre que consista precisamente en ser un nombre de Scott, también en ese caso, si dicho nombre fuese usado *como* un nombre y no como una descripción, la proposición seguiría siendo una tautología. Pues el nombre en sí mismo no es más que un medio de indicar la cosa nombrada, no entrando a formar parte de lo aseverado en dicho caso; así pues, si una cosa tiene dos

[8] La confusión entre ambos sentidos del «es» es esencial para la concepción hegeliana de la «identidad en la diferencia».

nombres, ustedes formularán exactamente la misma aserción cualquiera de los dos que sea el nombre que utilicen, en el supuesto de que ambos sean efectivamente nombres, no descripciones abreviadas.

Por consiguiente, únicamente caben dos alternativas. Si «*c*» es un nombre, la proposición «Scott es *c*» será o bien falsa o bien tautológica. Mas la proposición «Scott es el autor de *Waverley*» no es ni lo uno ni lo otro y, por tanto, no equivaldrá a ninguna proposición de la forma «Scott es *c*», donde «*c*» fuese un nombre. Esta es otra manera de esclarecer el hecho de que una descripción es algo muy distinto de un nombre.

Me gustaría aclarar lo que acabo de decir, a saber: que si reemplazan ustedes «Scott» por otro nombre que lo sea también del mismo individuo, pongamos por caso «Scott es Sir Walter», en ese caso «Scott» y «Sir Walter» serán usados ambos como nombres, no como descripciones, y la proposición de ustedes vendría a reducirse estrictamente a una tautología. Al afirmar «Scott es Sir Walter», podría estipularse que dichos nombres fueran usados como descripciones. Podría quererse decir que la persona llamada «Scott» es la persona llamada «Sir Walter», y «la persona llamada 'Scott'» constituye ciertamente una descripción, lo mismo que «la persona llamada 'Sir Walter'». Con lo que no se trataría en este caso de una tautología: vendría a significar que la persona llamada «Scott» es idéntica a la persona llamada «Sir Walter». Pero si ambos nombres son usados como tales, la cosa diferirá considerablemente. Han de tener en cuenta que un nombre no es objeto de aserción por su parte cuando ustedes se sirven de ese nombre. El nombre se reduce meramente a un medio de expresar a qué tratamos de referir nuestra aserción, y cuando digo «Scott escribió *Waverley*», el nombre «Scott» no entra por sí mismo en lo afirmado por mí. Lo que afirmo versa acerca de la persona y no acerca del nombre. De modo que si digo «Scott es Sir Walter», usando estos dos nombres *como* nombres, ni «Scott» ni «Sir Walter» entran en juego en lo que afirmo, sino tan sólo la persona a la que dichos nombres corresponden, en cuya caso mi afirmación se reduce a una tautología pura y simple.

Es sumamente importante que tengamos en cuenta este extremo relativo a ambos usos diferentes de los nombres o de cualesquiera otros símbolos: aquél en el que hablamos acerca del símbolo y aquél en el que nos servimos de este último *como* símbolo, es decir, como un medio de referirnos a algo otro *. Normalmente, si hablan uste-

* Distinción clásica en la historia de la semiótica (así, la medieval entre «*suppositio materialis*» y «*suppositio formalis*» de los términos, respectivamente),

des de su cena, no se referirán a la palabra «cena», sino a lo que van ustedes a cenar, que es algo completamente diferente. Las palabras se usan de ordinario como un medio de dirigirse a las cosas y, cuando ustedes se sirven de las palabras en este sentido, el enunciado «Scott es Sir Walter» se reduce a una pura tautología, lo mismo exactamente que en el caso de «Scott es Scott».

Esto me lleva de nuevo al caso, antes citado, en que, si ustedes toman «Scott es el autor de *Waverley*» y sustituyen «el autor de *Waverley*» por un nombre en lugar de una descripción, obtienen necesariamente o bien una tautología, o bien una falsedad —una tautología si lo sustituyen por «Scott» o por algún otro nombre de la misma persona, una falsedad si lo sustituyen por un nombre de otra persona—. Pero la proposición misma en cuestión no es una tautología ni tampoco una falsedad; y ello demuestra que la proposición «Scott es el autor de *Waverley*» se diferencia de cualquier otra que pudiera obtenerse al reemplazar por un nombre «el autor de *Waverley*». Esta conclusión será igualmente verdadera para el caso de toda otra proposición de la que entrase a formar parte la expresión «el autor de *Waverley*». Si consideran ustedes una proposición cualquiera en que intervenga dicha expresión y sustituyen a esta última por un nombre propio, sea este nombre «Scott» o cualquier otro, obtendrán siempre una proposición bien diferente. En líneas generales, si el nombre por el que ustedes la sustituyen es «Scott», su proposición seguirá siendo verdadera si lo era anteriormente, y seguirá asimismo siendo falsa si anteriormente era falsa. Pero se tratará, en cualquier caso, de una proposición *diferente*. No *siempre* es cierto que siga siendo verdadera o falsa según lo fuera anteriormente, como puede apreciarse en el ejemplo: «Jorge IV deseaba saber si Scott era el autor de *Waverley*». No es cierto en este caso que Jorge IV deseara saber si Scott era Scott. Así pues, podría incluso ocurrir que la verdad o falsedad de una proposición se modifique en ocasiones al sustituir una descripción de un objeto por un nombre del mismo. Pero, en cualquier caso, la sustitución de una descripción por un nombre ha de dar lugar siempre a una proposición distinta.

A primera vista, todo lo relativo a la identidad es bastante complicado. Cuando digan ustedes «Scott es el autor de *Waverley*», se sentirán poco menos que inclinados a pensar que hay dos personas, una de las cuales es Scott, la otra el autor de *Waverley*, y que se da la circunstancia de ser ambas una y la misma. Esto último es evidentemente una incongruencia, pero se trata de la tentación que invaria-

hoy día universalmente conocida como distinción entre la *mención* y el *uso* de los símbolos, según la terminología de Quine. *[N. del T.]*

blemente habremos de experimentar cada vez que nos ocupemos de la identidad.

Cuando digo «Scott es el autor de *Waverley*» y ese «es» expresa identidad, la razón de que la identidad se pueda establecer en este caso con verdad, y sin tautología, no es otra que el hecho de ser un nombre uno de sus miembros, mientras que el otro es una descripción. O podría darse el caso de que ambos fueran descripciones. Si digo «El autor de *Waverley* es el autor de *Marmion*» mi proposición establece, en efecto, la identidad de esas dos descripciones.

Ahora bien, el punto que deseo aclarar a continuación es el de que, cuando una descripción (cuando diga «descripción» querré decir, en lo sucesivo, descripción definida) interviene en una proposición, no se da en esta última ningún elemento constitutivo que corresponda a aquella descripción considerada como un todo. En el análisis correcto de la proposición en cuestión, la descripción queda disuelta y desaparece. Es decir, cuando digo «Scott es el autor de *Waverley*», la idea de que tenemos en esta proposición tres elementos: «Scott», «es» y «el autor de *Waverley*», constituye un análisis incorrecto de la misma. Por supuesto, es ésta una de las maneras en que podría ocurrírseles llevar a cabo dicho análisis. Podrían ustedes admitir que «el autor de *Waverley*» fuese un complejo susceptible de descomposición, pero pensar al mismo tiempo que la proposición pudiera dividirse, para empezar, en aquellos tres elementos constitutivos. Estarán en tal caso en un completo error. «El autor de *Waverley*» no es, en modo alguno, un elemento constitutivo de la proposición. No hay en ella elemento alguno constitutivo que corresponda en realidad a dicha cláusula descriptiva. Trataré de probárselo a continuación.

La primera razón, y la más evidente, es que pueden ustedes encontrarse con proposiciones dotadas de sentido en las cuales se niegue la existencia de «el tal y tal». «El unicornio no existe.» «No existe un número finito que sea el mayor de todos.» Las proposiciones de este género se hallan enteramente dotadas de sentido, son proposiciones perfectamente sensatas, verdaderas y razonables, lo que, sin duda, no ocurriría si el unicornio fuese un elemento constitutivo de aquella proposición, dado que, evidentemente, tal cosa no es posible más que si hay unicornios. Pues los elementos constitutivos de las proposiciones son, por supuesto, los mismos que los elementos constitutivos de los hechos correspondientes; y ya que es un hecho que el unicornio no existe, resulta completamente evidente que el unicornio no es un elemento constitutivo de aquel último, puesto que si se diera un hecho del que fuese elemento constitutivo el unicornio, habría un unicornio y no sería ya cierto que no existe. Esto se aplica, en especial, al presente caso de las descripciones. Ahora bien, ya que es posible que «el

tal y tal» no exista, pero que, sin embargo, las proposiciones en que interviene «el tal y tal» tengan sentido y sean incluso verdaderas, hemos de hacer por ver qué es lo que damos a entender cuando decimos que el tal y tal existe.

El tiempo de los verbos es algo accidental y sobremanera enojoso, que tiene su razón de ser en nuestra preocupación por los asuntos prácticos. Sería mucho más cómodo que los verbos carecieran de tiempos, como creo que ocurre con el chino, por más que no sé chino. Debería sernos posible decir «Sócrates existe en el pasado», «Sócrates existe en el presente» o «Sócrates existe en el futuro», o simplemente «Sócrates existe» sin aludir a tiempo alguno; pero el lenguaje, por desgracia, no nos lo permite. No obstante, yo voy a servirme del lenguaje de esta manera intemporal: cuando diga «El tal y tal existe», no querré decir que exista en el presente, en el pasado o en el futuro, sino, simplemente, que existe, sin que mi afirmación aluda al tiempo para nada.

«El autor de *Weverley* existe»: dos cosas se requieren para ello. Lo primero de todo, hemos de preguntarnos: ¿quién es «el autor de *Waverley*»? Se trata de la persona que escribió *Waverley;* esto es, nos encontramos ahora con que aquella expresión envuelve una función proposicional, a saber: «*x* escribe *Waverley*». El autor de *Waverley* es la persona que escribe *Waverley;* y para que la persona que escribe *Waverley* pueda existir es necesario que dicha función proposicional posea dos propiedades:

1. Ha de ser verdadera *por lo menos* de un *x*.
2. Ha de ser verdadera *a lo sumo* de un *x*.

Si nadie hubiera escrito nunca *Waverley* su autor no existiría, y si la hubieran escrito dos personas no existiría *el* autor. De modo que tenemos necesidad de estas dos propiedades: una, la de que dicha función sea verdadera por lo menos de un *x* y otra, la de que sea verdadera a lo sumo de un *x,* propiedades ambas que se requieren para la existencia del objeto descrito en este caso.

La propiedad de ser verdadera por lo menos de un *x* es aquélla de que nos ocupamos el día pasado: se trata de lo que yo expresaba diciendo que la función proposicional es *posible.* Pasamos, pues, a la segunda condición, la de ser verdadera a lo sumo de un *x,* que podría expresarse del siguiente modo: «Si *x* e *y* escribieron *Waverley,* entonces *x* es idéntico a *y,* cualesquiera que puedan ser *x* e *y*». Este enunciado expresa que fue a lo sumo uno quien pudo escribir *Waverley.* No dice en modo alguno que alguien escribiera *Waverley,* puesto que, si nadie la hubiera escrito, dicho enunciado seguiría siendo verdadero.

Sólo nos dice, pues, que es a lo sumo una persona quien escribió esa obra.

La primera de aquellas condiciones falla en el caso del unicornio; la segunda, en el del habitante de Londres.

Podríamos reunir esas dos condiciones y fundirlas en una expresión de conjunto que recogiese el significado de ambas. Quedarían reducidas a lo siguiente: «('*x* escribió *Waverley*' es equivalente a '*x* es *c*' cualquiera que *x* pueda ser) es posible respecto de *c*». Esta es, a mi modo de ver, la formulación más simple que cabría ofrecer del enunciado en cuestión.

Como ustedes ven, este enunciado viene a expresar que hay una entidad *c* (es posible que ignoremos de quién se trata), tal que, si *x* es *c,* será verdad que *x* escribió *Waverley,* y si *x* no es *c,* no será verdad que *x* escribió *Waverley:* lo que equivale a decir que *c* es la única persona que escribió *Waverley;* y yo afirmo que hay un valor de *c* para el que es verdadero este enunciado. De modo que el conjunto de esta expresión, que constituye una función proposicional acerca de *c,* será *posible* respecto de *c* (en el sentido que vimos el día pasado).

Esto es lo que yo expreso al decir que el autor de *Waverley* existe. Cuando digo: «El autor de *Waverley* existe», quiero decir que hay una entidad *c* tal, que «*x* escribió *Waverley*» es verdadera cuando *x* es *c,* y falsa cuando *x* no es *c.* «El autor de *Waverley*» ha desaparecido del todo como elemento constitutivo en nuestro caso, de modo que cuando digo «El autor de *Waverley* existe» no estoy diciendo nada acerca del autor de *Waverley.* En su lugar, tendrán ustedes aquel intrincado embrollo de funciones proposicionales: «el autor de *Waverley*» ha desaparecido. He aquí por qué sería posible decir con sentido: «El autor de *Waverley* no existió». No lo sería, en cambio, si «el autor de *Waverley*» fuese un elemento constitutivo de las proposiciones en cuya expresión verbal interviene dicha cláusula descriptiva.

El hecho de que quepa someter a discusión la proposición «Dios existe» es una buena prueba de que «Dios», tal como dicho término es usado en aquella proposición, constituye una descripción y no un nombre. Si fuese «Dios» un nombre, no cabría plantearse problema alguno acerca de la existencia de Dios.

Acabo de definir qué es lo que entiendo al decir que una cosa descrita existe. Me queda aún por explicar qué entiendo cuando digo que una cosa descrita posee una determinada propiedad. Suponiendo que ustedes desearan decir «El autor de *Waverley* era humano», la representación de este enunciado sería; «('*x* escribió *Waverley*' es

equivalente a '*x* es *c*' cualquiera que *x* pueda ser, y *c* es humano) es posible respecto de *c*».

Observarán ustedes que el significado que hemos atribuido más arriba a «El autor de *Waverley* existe» forma parte de esta proposición. Dicho significado formará parte de toda proposición en la que corresponda a «el autor de *Waverley*» lo que yo llamo «intervenir principalmente». Por «intervenir principalmente» entiendo que la proposición relativa al autor de *Waverley* no forma parte, en el caso en cuestión, de una proposición más amplia, como ocurriría en «Creo que el autor de *Waverley* era humano» o «Creo que el autor de *Waverley* existe». Cuando se trata de una intervención principal, esto es, cuando la proposición que se refiere al autor de *Waverley* no forme, en efecto, parte de una proposición más amplia, la expresión definida por nosotros como significado de «El autor de *Waverley* existe» formará parte de aquella primera proposición. Si digo que el autor de *Waverley* era humano, poeta o escocés, o cualquier otra cosa que se me ocurra decir acerca del autor de *Waverley* bajo la citada forma de una intervención principal, el enunciado de su existencia intervendrá invariablemente en dicha proposición. En este sentido, todas las proposiciones que yo formule acerca del autor de *Waverley* y en las que dicha expresión intervenga principalmente implicarán la existencia del autor de *Waverley*. De modo, pues, que cualquier enunciado en el que corresponda a una descripción dicho género de intervención implicará que el objeto descrito existe. Si digo «El actual rey de Francia es calvo», ello implica que el actual rey de Francia existe. Si digo «El actual rey de Francia posee una espléndida cabellera», ello implica asimismo que el actual rey de Francia existe. Por lo tanto, a menos que lleguen ustedes a dar con la manera como haya de negarse una proposición que contenga una descripción, acabarán por concluir que no es cierto ni que el actual rey de Francia sea calvo ni que no lo sea, ya que, puestos a enumerar el conjunto de las cosas que son calvas y el conjunto de las cosas que no lo son, en ninguno de los dos conjuntos hallarían al actual rey de Francia. La única salida que, a mi juicio, podría estipularse en dicho caso, así planteado, consistiría en suponer que nuestro rey llevase una peluca. Para evitar la hipótesis de que el actual rey de Francia lleva peluca, no les quedará a ustedes otra solución que reparar en que la negación de la proposición «El actual rey de Francia es calvo» no es «El actual rey de Francia no es calvo», si lo que con ello quieren decir es que «Hay una persona como el rey de Francia y dicha persona no es calva». La razón de esto último hay que buscarla en que, cuando ustedes enuncian que el actual rey de Francia es calvo, lo que afirman es: «Hay un *c* tal que *c* es ahora rey de Francia y *c* es

calvo»; su negación no se reduce, por lo tanto, a afirmar «Hay un *c* tal que *c* es ahora rey de Francia y *c* no es calvo». Se trata de algo más complicado. A saber: «O bien no hay un *c* tal que *c* sea ahora rey de Francia, o bien, si hay un tal *c,* entonces *c* no es calvo». Ven ustedes, por consiguiente, que si desean negar la proposición «El actual rey de Francia es calvo», podrán hacerlo negando que exista el actual rey de Francia, en vez de que sea calvo. Para negar el enunciado en cuestión «El actual rey de Francia es calvo», enunciado compuesto de dos partes, pueden ustedes proceder a la negación de uno u otro de sus componentes. Pueden negar ustedes uno de ellos, lo que les llevaría a suponer que el actual rey de Francia existe pero no es calvo, o bien negar el otro, lo que les llevaría a la negación de la existencia del actual rey de Francia. Tanto una como otra negación arrojaría la falsedad de la proposición «El actual rey de Francia es calvo». Cuando dicen ustedes «Scott es humano», no cabe la posibilidad de una doble negación. La única manera de negar «Scott es humano» consiste en afirmar «Scott no es humano». Pero allí donde se presente una expresión descriptiva, tendrán ustedes aquella doble posibilidad de negación

Es sumamente importante reparar en que «el tal y tal» no aparece en el análisis de las proposiciones de cuya expresión verbal entra a formar parte. Si digo «El autor de *Waverley* es humano», «el autor de *Waverley*» no es el sujeto de dicha proposición, al modo como Scott lo sería si dijera «Scott es humano», sirviéndome de Scott como de un nombre. No alcanzo a encarecerles lo bastante la importancia de este punto y el número de errores que se desencadenarían en metafísica de no reparar lo suficiente en que «El autor de *Waverley* es humano» no es una proposición de la misma forma que «Scott es humano». «El autor de *Waverley*» no es un elemento constitutivo de aquella proposición. Este extremo ofrece un interés muy considerable por diversas razones, y una de ellas es la cuestión de la existencia que nos ocupa. Como les señalé el día pasado, gran número de especulaciones filosóficas descansan en la idea de que la existencia es, por así decirlo, una propiedad susceptible de ser atribuida a las cosas, de modo que las cosas que existen poseen la propiedad de la existencia mientras no la poseen las que no existen. Esto es absurdo, tanto por lo que respecta a los géneros de cosas como por lo que respecta a las cosas individuales descritas. Cuando digo, por ejemplo, «Homero existió», expreso con «Homero» una descripción, pongamos por caso «el autor de los poemas homéricos», y estoy afirmando que dichos poemas fueron escritos por un solo hombre, lo que constituye una proposición en verdad dudosa; pero si llegaran ustedes a saber de la auténtica persona que, en efecto, escribió todos esos poemas (su-

poniendo que haya habido tal persona), decir de ella que existió carecería literalmente de sentido; no es que fuera falso, sino que carecería de sentido, puesto que es sólo de las personas descritas de quienes puede decirse con sentido que existan. El día pasado les indiqué la falacia que se oculta en decir: «Existen hombres, Sócrates es un hombre, luego Sócrates existe». Cuando digo «Homero existe, éste es Homero, luego éste existe», se trata de una falacia del mismo género. Es totalmente erróneo razonar: «Este es el autor de los poemas homéricos y el autor de los poemas homéricos existe, luego éste existe». Sólo donde interviene una función proposicional es posible llevar a cabo con sentido la aserción de la existencia. Ustedes pueden afirmar «El tal y tal existe», dando a entender con ello que hay exactamente un *c* que posee aquellas propiedades, pero una vez que lleguen a saber de un *c* que las posea, no podrán ya decir de dicho *c* que existe, ya que ello carece de sentido: no es que sea falso, sino que carece por entero de sentido *.

Así pues, los individuos que hay en el mundo no existen o, mejor dicho, no tiene sentido decir que existen, como tampoco lo tiene decir que no existen. La existencia no es algo que poder afirmar de ellos al nombrarlos, sino tan sólo al describirlos. Cuando dicen ustedes «Homero existe», quieren decir que «Homero» es una descripción que tiene aplicación a algo. Una descripción, cuando la formulemos en su pleno desarrollo, revestirá siempre la forma de «el tal y tal».

A todo aquello que se asemeje a dichas descripciones por formar parte verbalmente de una proposición, sin que no obstante le corresponda por ello ningún elemento constitutivo de la proposición correctamente analizada, es a lo que yo doy la denominación de «símbolos incompletos». Hay en la lógica una gran diversidad de sím-

* He aquí el sentido simbólico del absurdo en cuestión. Es perfectamente lícito decir que existe o hay exactamente un *c* que tal y tal, pues la existencia del objeto descrito —«el tal y tal»— va implícita en el hecho de poseer realmente tales o cuales predicados característicos.

Sea ψ el predicado mediante el cual describimos el objeto *c*. Tendríamos entonces:

(1) E! (ι *c*)

que se leerá «Hay un *c*, y sólo uno, tal que ψ c». Mas supongamos ahora que *c* fuese un objeto inmediatamente dado del que quisiéramos predicar la existencia sirviéndonos de $E_!$ —para decirlo en términos clásicos— como *secundum adiacens*. Tendríamos:

(2) E! *c*.

Ahora bien, es evidente que las convenciones implícitas en la lectura de (1) nos impiden toda posible lectura de (2), que habrá que declarar carente de sentido. *[N. del T.]*

bolos incompletos, lo que da lugar a buen número de confusiones e incorrecciones filosóficas, ya que la gente se deja extraviar frecuentemente por la gramática. Ustedes creen de ordinario que las proposiciones «Scott es mortal» y «El autor de *Waverley* es mortal» son de la misma forma. Creen ustedes que se trata en ambos casos de proposiciones simples en las que un predicado se atribuye a un sujeto. Están en un completo error: una de ellas lo es (o mejor dicho podría serlo), la otra no. Cosas como «el autor de *Waverley*», a las que denomino símbolos incompletos, carecen en absoluto de significado por sí solas y únicamente lo cobran dentro de un contexto. «Scott», tomado como un nombre, posee sin más un significado. Se refiere a una deteminada persona y basta. Pero la expresión «el autor de *Waverley*» no es un nombre y nada significa por sí sola, ya que, tan pronto como le dispensemos un tratamiento correcto, comprobaremos que no le corresponde elemento constitutivo alguno en las proposiciones en que interviene.

Hay otros géneros de símbolos incompletos además de las descripciones. Hay clases, de las que les hablaré el día próximo, y relaciones consideradas en extensión, etc. Semejantes conglomerados de símbolos no son, en realidad, otra cosa que lo que llamo «ficciones lógicas», y comprenden prácticamente a todos los objetos que nos son familiares en la vida cotidiana: mesas, sillas, Piccadilly, Sócrates, etc. La mayor parte de ellos son clases, o series, o series de clases. En cualquier caso, todos ellos son símbolos incompletos, esto es, conglomerados que sólo poseen un significado en razón de la utilidad que nos proporciona su manejo y que en sí mismos nada significan.

Es importante, si desean ustedes penetrar en el análisis del mundo o de los hechos, o si desean hacerse una idea de lo que en realidad hay en aquél, que reparen en qué medida abundan los símbolos incompletos entre las locuciones de la fraseología usual. Pueden ustedes comprobarlo con toda facilidad en el caso de «el autor de *Waverley*», puesto que la expresión «el autor de *Waverley*» no interviene aquí *en representación* de Scott ni de ninguna otra cosa. Si representase a Scott, la proposición «Scott es el autor de *Waverley*» equivaldría a la proposición «Scott es Scott», lo que no ocurre así, puesto que Jorge IV deseaba conocer la verdad de la una y no la de la otra. Si «el autor de *Waverley*» representase alguna otra cosa distinta de Scott, «Scott es el autor de *Waverley*» sería falsa, lo que tampoco ocurre. Por lo tanto, han de concluir ustedes que la expresión «el autor de *Waverley*» carece aquí, aisladamente considerada, de toda representación por cosa alguna; y esto es lo que caracteriza a los símbolos incompletos.

VII. *Teoría de los tipos y el simbolismo; clases*

Antes de entrar hoy en el tema principal de mi conferencia, me gustaría hacer unas cuantas observaciones que sirvieran de explicación y de ampliación a cuanto he dicho acerca de la existencia en las dos lecciones anteriores. Se trata, en especial, de darles cuenta de una comunicación que he recibido de uno de los presentes, en la que se plantean diversas cuestiones que, me figuro, estarían asimismo en la mente de otros.

Lo *primero* que deseo aclarar es lo siguiente: no pretendí afirmar que, cuando alguien dice que una cosa existe, esto equivale a decir que dicha cosa es posible. Lo que quise decir fue que la idea lógica fundamental, la idea primitiva de la que aquellas dos se derivan es la misma. Esto no es, sin más, decir que el enunciado de que una cosa existe y el enunciado de que es posible sean idénticos, cosa que estoy yo lejos de sostener La palabra «posible» la empleé en un sentido quizás un tanto desacostumbrado, puesto que lo que yo necesitaba era una palabra que me sirviera para expresar una idea lógica fundamental, carente de correspondencia verbal en el lenguaje ordinario. Para poder expresar, pues, la idea en cuestión en el lenguaje ordinario, habremos de servirnos de algún vocablo de este último y conferirle el sentido que asigné al término «posible», que no es en modo alguno el único que cabe a dicho término sino el que se acomoda a mi propósito. Decimos de una función proposicional que es posible cuando hay casos en que es verdadera. No se trata exactamente de lo mismo que damos a entender cuando decimos, por ejemplo, que es posible que llueva mañana. Lo que sostengo yo, por el contrario, es que los usos ordinarios del término «posible» son derivados y proceden de aquella otra noción. Por ejemplo, cuando normalmente dicen ustedes de una proposición que ésta es posible, vienen a expresar algo semejante a lo que sigue: en primer lugar, lo que ustedes dicen implica que no saben si la proposición es verdadera o falsa; y, a mi modo de ver, implica, en segundo lugar, que se trata de un miembro de una clase de proposiciones en que sabemos no faltan casos de proposiciones miembros que sean verdaderas. Cuando digo, por ejemplo, «Es posible que mañana llueva», la proposición «Lloverá mañana» pertenece a la clase de las proposiciones «Llueve en el instante *t*», donde *t* puede referirse a diferentes instantes. Queremos en parte decir que no sabemos si lloverá o no, pero asimismo que sabemos que se trata de una proposición tal, que cabría que fuese verdadera: que constituye

un valor de una función proposicional, alguno de cuyos valores sabemos es verdadero. No les será difícil, me imagino, reconocer que muchos usos ordinarios del término «posible» responden a este esquema. Es decir, que si dicen ustedes de una proposición que ésta es posible, su afirmación entraña lo siguiente: «Hay en esta proposición un elemento constitutivo que, convertido en una variable, nos dará una función proposicional algunas veces verdadera». No deben, por lo tanto, decir ustedes de una proposición simplemente que es posible, sino más bien que es posible respecto de tal y tal elemento constitutivo. Esta sería una forma de expresión más completa.

Cuando digo, por ejemplo, «Existen leones», no doy a entender lo mismo que si dijera que los leones son posibles; puesto que cuando se dice «Existen leones», quiere decirse que la función proposicional «*x* es un león» es posible en el sentido de que hay leones, mientras que cuando se dice «Los leones son posibles» se trata de un enunciado de género totalmente diferente, cuyo significado no es que un determinado animal individual pudiera ser un león, sino más bien que una determinada *especie* de animales pudiera ser la *especie* que llamamos «leones». Si dicen ustedes, por ejemplo, «Los unicornios son posibles», querrán decir con ello que no saben de ninguna razón por la que no hayan de darse unicornios, proposición muy diferente de la proposición «Existen unicornios». Lo que dan a entender ustedes cuando dicen que los unicornios son posibles vendrá a ser siempre algo por el estilo de «Es posible que mañana llueva». Darán ustedes a entender que la proposición «Hay unicornios» pertenece a un cierto género de proposiciones, entre las que sabemos que no faltan algunas verdaderas, y que la descripción del unicornio no contiene en sí misma nada tampoco que *demuestre* la imposibilidad de que haya tales bichos.

Cuando digo que una función proposicional es posible, queriendo decir con ello que hay casos en que dicha función es verdadera, estoy empleando conscientemente el término «posible» en un sentido que no es el usual. La razón de este empleo hay que buscarla en la necesidad de un modo de expresar mi idea fundamental y en la carencia de un vocablo específico para este fin en el lenguaje ordinario.

En *segundo* lugar, se acostumbra a sostener que cuando decimos de una cosa que existe, ello significa que existe en el tiempo, o en el tiempo y el espacio (en cualquier caso, al menos, en el tiempo). Se trata de una idea muy extendida, pero no creo que puedan darse muchas razones que justifiquen este uso de los términos; en primer lugar, porque si lo que queremos decir en dicho caso se redujese

a eso, no habría ninguna necesidad de recurrir a un término específico. En segundo lugar, porque, después de todo, cualquiera que pueda ser el sentido en que se diga que existen las cosas corrientemente consideradas como existentes, cabría muy bien la posibilidad de discutir el problema de si hay cosas que existen sin darse en el tiempo. La metafísica ortodoxa sostiene que lo auténticamente real no se da en el tiempo, que lo que se da en el tiempo es más o menos irreal y que lo que realmente existe es absolutamente intemporal. Y la teología ortodoxa sostiene que Dios no es en el tiempo. No veo razón alguna por la que hayan ustedes de formular su definición de la existencia de modo que quedasen excluidas tales nociones de la misma. Me inclino a pensar que hay cosas que no se dan en el tiempo y no querría emplear la palabra existencia como sinónima de darse en el tiempo, teniendo como tienen ya ustedes la expresión «darse en el tiempo», que expresa bastante bien lo que esa idea quiere decir.

Otra objeción a semejante definición de la existencia sería que no resulta en modo alguno adecuada en relación con el sentido fundamental en que hago uso del término «existencia» en este contexto, que es el uso corriente en matemáticas. Si consideran, por ejemplo, el caso de los teoremas de existencia, como cuando se dice «Existe un número primo par», no se querrá decir con ello que el número dos se dé en el tiempo, sino expresar tan solamente la posibilidad de hallar un número del que poder decir: «Este es primo y es par». De lo que usualmente se habla en matemáticas es de proposiciones del género de los teoremas de existencia; esto es, ustedes establecen que hay un objeto de tal y tal género, siendo este objeto, por supuesto, un objeto lógico, no un particular, algo como un león o un unicornio, sino un objeto del estilo de una función o un número, algo a lo que no cabe ciertamente la posibilidad de darse en el tiempo. Es en este sentido de los teoremas de existencia como entra en juego la cuestión del significado del término «existencia», y así lo traté yo en las dos últimas sesiones. Por supuesto, esta acepción de la existencia puede extenderse hasta abarcar los usos más corrientes de dicho témino y constituye, de hecho, la fundamentación de tales usos, como cuando se dice «Homero existió», «Rómulo no existió» o cualquier otra cosa de este género.

Paso ahora a una *tercera* idea de la existencia, tampoco infrecuente, según la cual podrían decir ustedes «Esto existe» de un «esto» particular, en el sentido de que no es un fantasma, una imagen o un universal. Ahora bien, creo que este uso de «existencia» entraña confusiones —en realidad se trata más bien de peligrosos errores— que es sumamente importante desechar de nuestra mente.

En primer lugar, hemos de distinguir a los fantasmas e imágenes de los universales; unos y otros corresponden a distintos niveles de existencia. Los fantasmas e imágenes existen, indudablemente, en el sentido, cualquiera que éste sea, en que lo hacen los objetos ordinarios. Quiero decir que si cierran ustedes los ojos e imaginan una escena visual, no cabe duda de que existen las imágenes presentes a su mente en ese lapso. Son imágenes. Algo acontece mientras ustedes imaginan: que las imágenes se dan ante su mente. Dichas imágenes forman parte del mundo lo mismo que las mesas y las sillas y cualquier otra cosa. Son objetos perfectamente aceptables como reales. Ustedes los llaman irreales (si es que lo hacen así) o los consideran como inexistentes, sólo porque no guardan las relaciones usuales con determinados otros objetos. Si cierran ustedes los ojos, e imaginan una escena visual, y extienden su mano para palpar lo imaginado, distarán mucho de obtener una sensación táctil y ni siquiera es seguro que obtengan una imagen táctil. Dejará de darse para ustedes la correlación usual entre la vista y el tacto. Si imaginan una pesada mesa de roble, podrían cambiarla de sitio sin esfuerzo muscular alguno, cosa imposible con las mesas de roble que de ordinario ven ustedes en su vida. Las correlaciones normales de sus imágenes unas con otras son muy diferentes de las correlaciones entre los que damos en llamar objetos «reales». Pero esto no es decir que las imágenes sean irreales. Es decir sólo que no pertenecen al dominio de la física. Por supuesto, me doy perfecta cuenta de que la confianza depositada en el mundo físico ha establecido una especie de reinado del terror. Es obligado dispensar un trato despectivo a todo aquello que no se amolde al mundo físico. Pero esto constituye, en realidad, un comportamiento notablemente injusto para con dichas cosas. Estas últimas se dan *realmente* con no menos propiedad que las del mundo físico. El mundo físico constituye una especie de aristocracia dominante, que se las ha compuesto de algún modo para inducirnos a mirar con desprecio a todo lo demás. Semejante actitud es indigna de un filósofo. Con el mismo respeto exactamente que a las del mundo físico deberíamos tratar a las cosas que no encajan en éste; y las imágenes se encuentran entre ellas.

Los «fantasmas», a mi modo de ver, difieren por su naturaleza de las «imágenes»: son de la misma índole que las alucinaciones, esto es, cosas que no se reducen a ser imaginadas, sino que van acompañadas de creencia. Son, a su vez, perfectamente reales; lo único extraño en ellos son sus correlaciones. Macbeth ve un puñal. Si intentara tocarlo, no obtendría ninguna sensación táctil. Ello no implica, empero, que Macbeth no estuviese *viendo* un puñal: tan

sólo implica que no lo estaba *tocando*. De ningún modo que la sensación visual hubiese dejado de darse. Lo que vendría a significar únicamente que el tipo de correlación, a que estamos acostumbrados, entre la vista y el tacto es regla usual, pero no universal. En nuestra pretensión de universalizarla decimos que una cosa es irreal cuando no se sujeta a dicha regla. Ustedes dicen: «Todo hombre que lo sea hará tal y tal cosa». A continuación, hallan un hombre que no obra así y concluyen: no es un hombre. Ocurre aquí lo mismo exactamente que con esos puñales que no pueden tocarse.

He explicado en otro lugar en qué sentido son irreales los fantasmas [9]. Cuando contemplan ustedes un hombre «real», el objeto inmediato de su contemplación está integrado en un sistema de particulares, todos los cuales se corresponden entre ellos y dan lugar conjuntamente a las diversas «apariencias» de ese hombre ante sí mismo y los demás. En cambio, cuando ustedes contemplan el fantasma de un hombre, este fantasma es un particular aislado, que no se integra en un sistema como lo haría el particular al que llamamos apariencia del hombre «real». El fantasma, en sí mismo, es parte integrante del mundo en no menor medida que el dato normal de los sentidos, pero está falto de las correlaciones usuales de este último y da origen, por tanto, a falsas inferencias, convirtiéndose así en algo ilusorio.

En cuanto a los universales, cuando yo digo de un particular que este particular existe, no quiero ciertamente decir lo mismo que si dijera que no es un universal. El enunciado de que un particular no es un universal carece estrictamente de sentido —no es que sea falso, sino que lisa y llanamente carece de sentido—. No nos será posible, en ningún caso, situar a un particular en idéntico plano que a un universal ni viceversa. Si digo «*a* no es *b*», o si digo «*a* es *b*», esto implica que a *a* y *b* les corresponde el mismo tipo lógico. Si digo que un universal existe, habré de entender que existe en un sentido diferente de aquél en que diríamos que existe un particular. Por ejemplo, podrían decir ustedes: «Existen colores en el espectro entre el azul y el amarillo». Se trataría en este caso, tomando a los colores por universales, de un enunciado perfectamente aceptable. Lo que quiere decirse es simplemente que la función proposicional «*x* es un color entre el azul y el amarillo» puede ser verdadera. Pero la *x* que interviene en aquella función no es un particular: es un universal. Con lo que se nos muestra que la noción fundamental envuelta en la de existencia es la que procedí a desarrollar en mi

[9] Véase *Our Knowledge of the External World*, capítulo III. Asimismo, el apartado XII de «Sense-Data and Physics» en *Mysticism and Logic*.

penúltima conferencia: la de una función proposicional algunas veces verdadera o, con otras palabras, de una función posible. La distinción entre lo que algunos llamarían existencia real y la existencia en la imaginación o en mi actividad subjetiva es algo que, como acabamos de ver, se reduce por entero a una diferencia de correlaciones. Quiero decir que ustedes se sentirán inclinados, por cierto erróneamente, a conceder una superior categoría de existencia a cualquier cosa cuya presencia ostente aquellas otras asociaciones de las que les he hablado, al modo como, por ejemplo, el hecho de manifestarse Sócrates ante ustedes vendría asociado a su manifestarse ante otras personas. Dirían ustedes que Sócrates se encuentra sólo en su imaginación si dejaran de darse aquellas otras apariencias correlativas con las que normalmente esperarían contar. Pero esto no quiere decir que, en dicho caso, su apariencia ante ustedes no forme parte del mundo en la misma medida, exactamente, que si de hecho se diesen aquellas otras apariencias correlativas. Formará parte en no menor medida del mundo real, sólo que careciendo de las correlaciones usualmente esperadas por ustedes. Esto se aplica al problema de la distinción entre sensación e imaginación. Las cosas imaginadas no presentan el mismo género de correlaciones que las cosas objeto de sensación. Si les interesase una más amplia información a este respecto, yo publiqué un examen de la cuestión en *The Monist,* en el número correspondiente a enero de 1915, donde si lo desean la encontrarán ustedes.

Paso a continuación a lo que propiamente constituye el tema de mi conferencia, del que, no obstante, habré de ocuparme un tanto apresuradamente. Se trataba de explicar la teoría de los tipos y la definición de clase. Lo primero que tengo que hacer es recordarles algo de lo que supongo conscientes a la mayoría de ustedes: a saber, que si no procedemos con la debida cautela en lógica formal, corremos fácil riesgo de incurrir en contradicciones. Muchas de esas contradicciones se conocen desde hace largo tiempo, algunas incluso desde la época de los griegos, pero sólo muy recientemente se ha descubierto que afectan a la matemática, y que el simple matemático se arriesga a caer en ellas tan pronto se aproxima a los dominios de la lógica, a menos de que tome las necesarias precauciones. Por desgracia, las contradicciones de orden matemático son más difíciles de exponer, y las que resultan fáciles de exponer nos causan la impresión de reducirse a meras argucias y rompecabezas.

Pueden ustedes empezar por la cuestión de si hay o no hay un número cardinal que sea el mayor de todos los cardinales. Todas las clases de cosas a que puedan ustedes referirse poseen un número cardinal. Esto se desprende fácilmente de la definición de los

números cardinales como clases de clases coordinables. Ustedes podrían sentirse inclinados a suponer que la clase de todas las cosas que hay en el mundo habría de poseer aproximadamente tantos miembros cuantos quepa pensar tenga una clase. El hombre sencillo supondría que no es posible obtener una clase más amplia que la clase de todas las cosas que hay en el mundo. Por otra parte, resulta fácil de probar que si llevan ustedes a cabo selecciones de entre los miembros de una clase, realizando dichas selecciones de todas las maneras que sea posible imaginar, el número de las diferentes selecciones que pueden llevarse a cabo es mayor que el número originario de los términos. Es fácil comprobarlo con números reducidos. Supóngase que tienen una clase con sólo tres términos: *a, b* y *c*. La primera selección que puede realizarse consiste en no seleccionar ningún término. Las siguientes, las de *a* por separado, *b* por separado y *c* por separado. A continuación, las de *b c, c a, a b* y *a b c*. En total suman ocho (esto es, 2^3) selecciones. En líneas generales, si tienen ustedes *n* términos, pueden llevar a cabo 2^n selecciones. Es muy fácil probar que 2^n es siempre mayor que *n,* tanto si *n* es finito como si no lo es. Con lo que se tendrá que el número total de las cosas que hay en el mundo nunca será tan grande como el número de las clases que se puedan formar con dichas cosas. (En realidad, estoy invitándoles a que acepten sin más por demostradas todas estas proposiciones, puesto que no tenemos tiempo de detenernos a probarlas, pero todas ellas lo están en la obra de Cantor.) Por consiguiente, tendrán ustedes que el número total de las cosas que hay en el mundo no es, en modo alguno, el mayor de los números. Por el contrario, hay toda una jerarquía de números superiores a dicho número. Ello da la impresión de conducirnos a una contradicción. En realidad, lo que hace es suministrarnos una prueba aritmética, de una gran precisión, de que en los cielos y la tierra hay *menos* cosas de las soñadas en *nuestra* filosofía. Lo que evidencia ciertamente los progresos de la filosofía.

Se enfrentan ustedes, por lo tanto, con la necesidad de distinguir entre clases y particulares. Es menester reconocer que una clase que conste de dos particulares no es, a su vez, un particular más. Cosa que hay que admitir con todas sus implicaciones; esto es, habrán ustedes de decir que en el sentido en que hay particulares, justo en ese sentido, no es cierto que haya clases. No diremos que hay clases y que hay particulares con un mismo sentido, puesto que si el sentido de ambas afirmaciones fuese el mismo, un mundo en el que hubiera tres particulares y, por tanto, ocho clases, sería un mundo en que habría once cosas al menos. Según el viejo dicho del filósofo chino, una vaca castaña y un caballo bayo sumarían tres

cosas: tomados separadamente, serían una cada uno; juntos, una tercera y, por lo tanto, tres.

Voy ahora a referirme a la contradicción relativa a las clases que no son miembros de sí mismas. Por regla general, concederán ustedes, no es de esperar que una clase sea miembro de sí misma. Por ejemplo, si consideran la clase de las cucharillas que hay en el mundo, dicha clase no es, a su vez, una cucharilla. O si reparan en los seres humanos que hay en el mundo, la clase de éstos en su conjunto no es, a su vez, un ser humano. Ustedes dirían, por lo regular, que no cabe esperar que una clase de cosas sea ella misma un miembro de dicha clase. Pero hay aparentes excepciones. Si consideraran ustedes, por ejemplo, todas las cosas del mundo que no son cucharillas y formasen con ellas una clase, concederían que, evidentemente, dicha clase no es una cucharilla. Y así ocurre generalmente con las clases negativas. Y no sólo con las clases negativas, pues si ustedes juzgaran por un momento que las clases son cosas en el mismo sentido en que las cosas son tales, habrían de decir que, en ese caso, la clase que constase de todas las cosas que hay en el mundo sería, a su vez, una cosa del mundo y, por lo tanto, un miembro de sí misma. En cualquier caso, habrán pensado ustedes que está claro que la clase que constase de todas las clases que hay en el mundo sería ella misma una clase. Creo que la mayor parte de la gente se sentiría inclinada a admitirlo y, con ello, tendrían por tanto ustedes el caso de una clase que es miembro de sí misma. Pero lo cierto es que, si tiene algún sentido preguntar si una clase es o no miembro de sí misma, por lo que hace a las clases ordinarias que se dan en la vida cotidiana una clase no es miembro de sí misma. Siendo así, podrían pasar ustedes a construir ahora la clase de todas aquellas clases que no son miembros de sí mismas y preguntarse, una vez que lo hayan hecho así: ¿es o no dicha clase un miembro de sí misma?

Supongamos, primero, que es miembro de sí misma. En dicho caso, se tratará de una de aquellas clases que no son miembros de sí mismas; esto es, no será un miembro de sí misma. Supongamos, a continuación, que no es miembro de sí misma. En dicho caso, no se tratará de una de aquellas clases que no son miembros de sí mismas; es decir, se tratará de una de aquellas que son miembros de sí mismas; esto es, será un miembro de sí misma. Así pues, cada una de las dos hipótesis, que sea o no dicha clase un miembro de sí misma, conduce a su contradictoria. Si se trata de un miembro de sí misma, no es miembro de sí misma; y si no se trata de un miembro de sí misma, es miembro de sí misma.

Esta contradicción es en extremo interesante. Pueden ustedes

modificar de muy diversa suerte su formulación; algunas de esas modificaciones serán válidas y otras no. En una ocasión me fue sugerida una formulación que no era válida; a saber, la cuestión de si el barbero se afeita o no a sí mismo. Ustedes pueden definir al barbero como «alguien que afeita a todos aquellos, y sólo a aquellos, que no se afeitan a sí mismos». La pregunta ahora es: ¿se afeita el barbero a sí mismo? Así formulada, la contradicción no es muy difícil de resolver. Pero en nuestra primera formulación creo que está claro que la única posibilidad de resolverla consiste en advertir que toda esa cuestión de si una clase es o no miembro de sí misma carece de sentido; esto es, que ninguna clase es, ni deja de ser, miembro de sí misma, y que ni siquiera esto último tiene visos de ser cierto, ya que, cuando decimos tal cosa, se trata simplemente de palabras desprovistas de todo significado. Tiene esto que ver con el hecho de que las clases, como les mostraré, son símbolos incompletos en la misma medida en que lo son las descripciones de que les estuve hablando el día pasado. Carece de sentido que se pregunten ustedes si una clase es o no es un miembro de sí misma, puesto que al explayar el contenido de una proposición que verse acerca de una clase hallarán que esta última no es mencionada en absoluto, y que el nuevo enunciado nada contiene relativo a una clase. Para que un enunciado acerca de una clase significase algo y no se redujese a un sinsentido, sería absolutamente necesario que fuera susceptible de una formulación en la que para nada se mencionase a dicha clase. Un enunciado como «Tal y tal clase es, o no es, un miembro de sí misma» no es susceptible de semejante formulación. Ocurre con esta última algo análogo a lo que vimos a propósito de las descripciones: el símbolo de una clase es un símbolo incompleto, no tiene por misión representar en realidad a ningún elemento constitutivo de las proposiciones en que como tal símbolo interviene, sino que queda disuelto y desaparece de aquéllas al analizarlas correctamente.

Podría igualmente mencionar otra contradicción del mismo género, ésta la más antigua, que consiste en el dicho de Epiménides de que «Todos los cretenses son mentirosos». Epiménides fue un cretense que durmió sin parar durante unos sesenta años, y tengo entendido que fue al despertar de dicha siesta cuando hizo su observación sobre la falta de veracidad de todos los cretenses. La contradicción puede ser formulada más sencillamente de la siguiente manera: si un hombre dice «Estoy mintiendo», ¿está o no está mintiendo? Si lo está, esto es precisamente lo que dice estar haciendo, de modo que está diciendo la verdad y no mintiendo. Si, por el contrario, no está mintiendo, está evidentemente diciendo la verdad al decir que miente y, por lo tanto, está mintiendo, ya que dice con verdad que

es esto lo que hace. Es éste un viejo rompecabezas y nadie lo consideró nunca sino a título de pasatiempo, hasta que se encontró que tenía que ver con problemas concretos e importantes como el de si hay un número cardinal u ordinal mayor que todos. Entonces, por fin, fueron tomadas en serio estas contradicciones. El hombre que dice «Estoy mintiendo» afirma en realidad: «Hay una proposición que afirmo y que es falsa». Esto es, sin duda, lo que se entiende por mentir. He aquí lo que hay que hacer para resolver la contradicción. Para que ésta se produzca, es menester tomar esa aserción como una de las proposiciones sobre las que dicha aserción recae; esto es, cuando nuestro hombre dice «Hay una proposición que afirmo y que es falsa», el término «proposición» habrá de interpretarse de tal modo que ese mismo enunciado se incluya en el conjunto de las proposiciones, con lo que resultará que nuestro hombre está afirmando una proposición falsa. Por consiguiente, han de suponer ustedes que cuentan con una cierta totalidad, a saber, la de las proposiciones, pero que dicha totalidad se compone de miembros que sólo pueden definirse en términos de ella misma. Puesto que cuando ustedes dicen «Hay una proposición que afirmo y que es falsa», se trata de un enunciado cuyo significado sólo puede ser obtenido por referencia a la totalidad de las proposiciones. Ustedes no dicen cuál de entre las proposiciones que hay en el mundo es la que hacen objeto de su aserción y es falsa. Ello presupone, por lo tanto, que la totalidad de las proposiciones se halla desplegada ante ustedes y que alguna de entre ellas, aunque no dicen ustedes cuál, está siendo afirmada falsamente. Es evidente que incurren en una contradicción al suponer que, en principio, dicha totalidad de las proposiciones se halla desplegada ante ustedes, de modo que les sea posible decir «Alguna proposición de esta totalidad está siendo afirmada falsamente» sin seleccionar de ella una proposición determinada; y que, no obstante, una vez procedido a aseverar que «Alguna proposición de esta totalidad está siendo afirmada falsamente», pudiera tal aserción formar, a su vez, parte de la totalidad de cuyo seno habrían ustedes de seleccionarla. Esta es exactamente la situación en que se encuentran ustedes con la paradoja del mentiroso. Se supone, para empezar, que les es dado un conjunto de proposiciones y que ustedes afirman que una de ellas está siendo afirmada falsamente. Y, a continuación, que su afirmación resulta ser un miembro, a su vez, del conjunto, con lo que se evidencia la falacia de suponer que aquel conjunto estaba dado de antemano en su totalidad. Si han de decir ustedes algo acerca de «todas las proposiciones», habrán de definir a las proposiciones, lo primero de todo, de tal suerte que queden excluidas aquellas que se refieran a todas las proposiciones del género ya definido. Se sigue

que el término «proposición», tal como de ordinario tratamos de servirnos de él, carece de sentido, y que hemos de clasificar a las proposiciones en una serie de conjuntos. Nos será ahora posible formular enunciados acerca de todas las proposiciones de un conjunto dado, mas dichos enunciados no serán miembros, a su vez, del conjunto en cuestión. Por ejemplo, nos es dado decir «Todas las proposiciones atómicas son o verdaderas o falsas», pero ésta no será, por su parte, una proposición atómica. Si trataran ustedes de decir «Todas las proposiciones son o verdaderas o falsas» sin especificar a qué proposiciones se refieren, expresarían ustedes algo enteramente desprovisto de sentido; ya que, si lo tuviera, sería, a su vez, una proposición, y una proposición de aquellas que se incluyen bajo su propio alcance. Por consiguiente, el principio de tercio excluso, tal como acaba de ser enunciado, se tornaría una huera fórmula carente de significado *.

Han de ordenar por tanto ustedes a las proposiciones en *tipos* diferentes, pudiendo comenzar por las proposiciones atómicas o, si lo quieren, por aquellas que para nada se refieren a conjuntos de proposiciones. A continuación, colocarán ustedes aquellas que se refieran a conjuntos de proposiciones del primer género considerado. Estas proposiciones, relativas a conjuntos de proposiciones del primer tipo, podrán llamarse del segundo tipo, y así en lo sucesivo. Si ahora aplicasen esto al caso de la persona que dice «Estoy mintiendo», hallarían que la contradicción ha desaparecido, ya que dicha persona ha de especificar cuál es el tipo de su mentira. Si dice «Estoy afirmando una proposición falsa del primer tipo», este enunciado pertenece, en realidad, al segundo tipo, puesto que se refiere a la totalidad de las proposiciones del primero. Así pues, no es cierto que esté afirmando una proposición falsa del primer tipo, y la persona en cuestión seguirá mintiendo. De modo semejante, si dijera estar afirmando una proposición falsa del tipo 30.000 su aserción constituiría un enunciado del tipo 30.001, y continuaría tratándose de un mentiroso. Y el contraargumento que habría de servir para probar que al mismo tiempo no lo era queda desbaratado.

Pueden ustedes asegurar que ninguna totalidad, del género que ésta sea, es miembro de sí misma. Esto vale para lo que estamos diciendo acerca de las clases. Por ejemplo, la totalidad de las clases del mundo no puede ser una clase en el mismo sentido en que lo son aquéllas. Habremos, pues, de distinguir grados jerárquicos de clases. Comenzaremos por las clases que se componen por entero de particulares: éste será el primer tipo de clases. A continuación, pasaremos

* Véase la discusión de este extremo en el artículo «La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos» en *Lógica y conocimiento*, páginas 84-92. *[N. del T.]*

a las clases cuyos miembros son clases del primer tipo: éste será el segundo tipo. A continuación, a las clases cuyos miembros son clases del segundo tipo: éste será el tercero, etc. En ningún caso es posible que una clase de un tipo determinado sea idéntica, o deje de serlo, a una clase de otro tipo. Esto se aplica a la cuestión, que examinaba hace un momento, de cuántas cosas hay en el mundo. Suponiendo que en el mundo hubiera tres particulares, habría entonces, como expliqué, ocho clases de particulares. Habría, a su vez, 2^8 (esto es, 256) clases de clases de particulares, y 2^{256} clases de clases de clases de particulares, etc. De ello no se deriva contradicción alguna, y cuando ustedes se pregunten: «¿Hay o no hay un número cardinal que sea el mayor de todos?», la respuesta dependerá por entero de si se circunscriben o no a un tipo determinado. Con relación a un tipo dado, hay siempre un número cardinal que es el más alto, a saber, el número de los objetos de dicho tipo; pero a ustedes les será siempre dado obtener un número mayor ascendiendo al tipo siguiente. Por lo tanto, no hay nunca un número tan grande que no pueda obtenerse uno mayor en un tipo lo suficientemente alto. Tienen con ello ustedes las dos caras del problema: la una, cuando el tipo está dado; la otra, cuando no lo está.

He estado hablando, en gracia a la brevedad, como si se dieran realmente todos aquellos géneros diferentes de cosas. Por supuesto, esto es absurdo. Hay particulares; pero cuando se llegue a las clases, y a las clases de clases, y a las clases de clases de clases, se estará hablando de ficciones lógicas. Si dijera que no hay tales cosas, tampoco esto sería correcto. Carece de sentido decir «Hay tales cosas», confiriendo a la expresión «hay» el mismo significado que cuando decimos «Hay particulares». Si digo que «hay particulares» y «hay clases», la palabra «hay» habrá de poseer significados diferentes en esas dos proposiciones; y en caso de que tales significados sean diferentes y apropiados, ambas proposiciones podrán ser verdaderas. Si, por el contrario, la palabra «hay» se usa del mismo modo en ambos enunciados, uno de ellos por lo menos carecerá de sentido; no será falso, sino que carecerá de sentido. Surge entonces la cuestión de en qué sentido puede decirse que «hay clases» o, con otras palabras, la cuestión de qué es lo que se expresa mediante un enunciado en que parezca entrar en juego alguna clase. En primer lugar de todos: ¿qué podría ocurrírsenos decir acerca de las clases? Exactamente las mismas cosas que acerca de las funciones proposicionales. Puede ocurrírsenos decir de una función proposicional que es algunas veces verdadera. Esto es lo mismo que decir que una clase no carece de miembros. Puede ocurrírsenos decir que la función proposicional es verdadera exactamente para 100 valores de sus variables. Esto equi-

vale a decir de una clase que ésta posee un centenar de miembros. Cuanto deseen decir ustedes refiriéndose a clases podrán decirlo acerca de funciones proposicionales * (excepción hecha de ciertas formas lingüísticas accidentales y de escasa importancia); pero con una determinada condición, a que a continuación debemos referirnos.

Consideren, por ejemplo, dos funciones proposicionales como «*x* es un hombre» y «*x* es un bípedo implume». Se trata de dos funciones formalmente equivalentes; esto es: cuando la una es verdadera, la otra lo es y viceversa. Algunas de las cosas que es posible decir acerca de una función proposicional no habrán de seguir siendo verdaderas, sin embargo, si se reemplaza aquélla por otra función proposicional formalmente equivalente. Por ejemplo, la función proposicional «*x* es un hombre» tiene que ver con el concepto de humanidad. Esto no será cierto, en cambio, de «*x* es un bípedo implume». O, con otras palabras, si dicen ustedes: «Fulano afirma que esto-y-lo-otro es un hombre», en esta afirmación entrará en juego la función proposicional «*x* es un hombre», pero no lo hará así «*x* es un bípedo implume». Hay cierto número de cosas que se pueden decir en relación con una determinada función proposicional y que no serían verdaderas si se sustituyese a ésta por otra función proposicional formalmente equivalente **. En cambio, todo enunciado relativo a una función proposicional que siga siendo verdadero o falso, según el caso, al reemplazar a esa función por otra formalmente equivalente, puede considerarse relativo a la clase asociada

* Adviértase que no debe identificarse a una clase dada con tal o cual función dada más bien que con otra cualquiera de las funciones formalmente equivalentes a la primera (como se verá a continuación, dada cualquier función extensional puede haber siempre muchas otras que equivalgan formalmente a ésta). Ya que dos clases distintas no podrán tener nunca los mismos miembros exactamente, dos funciones formalmente equivalentes determinarán siempre la misma clase, razón por la que ésta no se podrá identificar con ninguna de dichas funciones en particular. *[N. del T.]*

** Como bien claramente se desprende del último ejemplo citado —una «proposición con más de un verbo», para decirlo con la terminología del autor en la cuarta conferencia de esta serie—, ocurre así con las llamadas «funciones intensionales» (véase sobre este punto el artículo «La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos» en *Lógica y conocimiento,* pág. 124). En la segunda edición de los *Principia Mathematica,* Russell tomaría en cuenta la sugerencia del *Tractatus* de Wittgenstein, según la cual las «funciones de proposiciones» (el caso de las proposiciones con más de un verbo) son siempre funciones de verdad, no siendo posible que una función intervenga en una proposición sino a través de sus valores. La aplicación de este principio (conocido bajo el nombre de «tesis de la extensionalidad») entrañaría la extensionalidad de todas las «funciones de funciones», esto es, la posibilidad de traducir todas las funciones intensionales a funciones extensionales, tal y como se apunta en las líneas que siguen en el texto (confirmando, por ende, la aludida indistinción entre clases y funciones proposicionales). *[N. del T.]*

a la función proposicional. Les pido que se atengan literalmente a la expresión *puede considerarse.* La empleo en lugar de *es,* porque no sería exacto decir *es.* Llámanse «extensionales» aquellos enunciados acerca de funciones que siguen siendo verdaderos al reemplazar a éstas por cualquier otra formalmente equivalente; y dichos enunciados son los únicos que podrán ser considerados relativos a la correspondiente clase. Si cuentan ustedes con un enunciado cualquiera, que no sea extensional, acerca de una función, siempre será posible derivar de él un enunciado, en cierto modo similar, que sea extensional; es decir, habrá siempre una función formalmente equivalente a la primera, acerca de la cual sea verdadero el enunciado en cuestión. Este enunciado, confeccionado a base de aquél de que partían, será ya extensional. Será siempre igualmente verdadero, o igualmente falso, de cualesquiera dos funciones proposicionales formalmente equivalentes. Y este enunciado extensional derivado podría considerarse ahora como el correspondiente relativo a la clase asociada. Así, cuando yo diga «La clase de los hombres tiene tantos y tantos miembros», es decir, «Hay tantos y tantos hombres en el mundo», mi afirmación derivará del enunciado de que «*x* es humano» es una función satisfecha por tantos y tantos valores de *x;* para obtener, por consiguiente, su forma extensional, podremos formular nuestro enunciado originario como sigue: «Hay una función formalmente equivalente a '*x* es humano', que es verdadera para tantos y tantos valores de *x*». Esta sería la definición de lo que entiendo por «La clase de los hombres tiene tantos y tantos miembros». Con lo que, como ven ustedes, todas las propiedades formales de las clases, todos sus usos formales en matemáticas, podrán ser obtenidos sin necesidad de suponer por un momento que se den cosas tales como clases, es decir, sin suponer que una proposición en que interviene simbólicamente una clase haya de contener, de hecho, un elemento constitutivo que corresponda a dicho símbolo. Y de igual modo vemos que, tan pronto como dicha proposición se analiza correctamente, el símbolo en cuestión desaparece, tal como desaparecían las descripciones cuando se procedía al análisis correcto de las proposiciones de que formaban parte.

Hay, además de las ya citadas, ciertas dificultades relativas a la concepción más extendida acerca de las clases, dificultades que nuestra teoría se halla en situación de resolver. Una de ellas se refiere a la clase nula; esto es, a la clase que no contiene miembro alguno, de la que nos sería difícil ocuparnos sobre bases puramente extensionales. Otra se refiere a la clase unitaria. Según la concepción ordinaria de las clases, ustedes dirían que una clase que posee un único miembro se identifica con dicho miembro único. Esto les llevará a

dificultades inextricables, ya que, en tal caso, dicho miembro lo sería de esa clase, a saber, de sí mismo. Tomen, por ejemplo, la clase «ciclos de conferencias en Gordon Square» [10]. Se trata evidentemente de una clase de clases, y, con toda probabilidad, esta clase contiene un solo miembro, miembro éste que, a su vez, contiene más de uno (tantos cuantas conferencias llevo dadas). Por lo tanto, si hubieran ustedes de identificar a la clase de los ciclos de conferencias en Gordon Square con el único ciclo de conferencias que se celebra en Gordon Square, habrían de admitir tanto que dicha clase posee un único miembro como que posee, pongamos por caso, veinte miembros, lo que les llevaría a incurrir en contradicciones: este ciclo posee en efecto más de un miembro, pero la clase de los ciclos que se celebran en Gordon Square únicamente posee uno. En líneas generales, si tienen ustedes una colección de diversos objetos que integren una clase, podrán construir una clase de la que aquélla sea su único miembro, y la clase en cuestión tendrá tan sólo un miembro por más que dicho miembro único tenga, a su vez, diversos miembros. Es ésta una razón que les obliga a distinguir una clase unitaria de su único miembro. Otra razón es que, si no lo hicieran, tendrían que la clase en cuestión habría de ser un miembro de sí misma, lo que resulta inadmisible como vimos en esta conferencia. He omitido una sutil dificultad relacionada con el hecho de que dos funciones proposicionales formalmente equivalentes puedan corresponder a diferentes tipos *. Sobre el modo de tratar esta cuestión, vean ustedes los *Principia Mathematica,* página 20, e Introducción, capítulo III.

No he dicho absolutamente todo lo que habría que decir sobre este asunto. Tenía intención de haber entrado un poco más a fondo en la teoría de los tipos. Aquello de que se ocupa la teoría de los tipos son en realidad símbolos y no cosas. En un lenguaje lógico apropiado, esto último resultaría perfectamente obvio. La confusión a este respecto se origina de nuestra inveterada tendencia a tratar de nombrar lo que no puede ser nombrado. Si poseyéramos un lenguaje lógico apropiado, no nos sentiríamos tentados de hacerlo. Hablando con propiedad, sólo los particulares pueden ser nombrados. No es

[10] Las presentes conferencias, pronunciadas como se ha dicho durante ocho martes consecutivos, lo fueron, según me informa Russell, «en la sala-biblioteca del Doctor Williams en Gordon Square». Pese a la proximidad del University College, éste era el único ciclo de conferencias que tenía, con toda probabilidad, lugar en Gordon Square propiamente dicho. *[Nota del editor inglés.]*

* La razón de ello estriba en que la equivalencia formal reviste la misma suerte de sistemática equivocidad o ambigüedad en cuanto al tipo que por ejemplo corresponde, según se vio a propósito del principio de tercio excluso citado más arriba. *[N. del T.]*

posible decir, ni con verdad ni con falsedad, que haya en el mundo cosa alguna en el mismo sentido en que se dice que hay particulares. La palabra «hay» es una palabra afectada de «sistemática ambigüedad», esto es, una palabra en posesión de un número estrictamente infinito de significados diferentes, que es importante distinguir unos de otros.

Discusión

Pregunta: ¿Podría usted meter en un mismo saco todas aquellas clases, y clases de clases, etc.?

Señor Russell: Todas ellas son ficciones, pero se trata de ficciones diferentes en cada caso. Cuando dicen ustedes que «Hay clases de particulares», la expresión «hay» en este caso se halla necesitada de ulterior desarrollo y explicitación. Una vez puesto en claro lo que realmente se ha querido decir, o debido querer decir, encontrarán ustedes que se trata de algo bastante diferente de lo que pensaban. Este proceso de explicitación y dilucidación del enunciado primitivo diferirá cuando digamos que «Hay clases de clases de particulares». Hay un número infinito de significados de «hay». Fundamental, por lo que hace a la jerarquía de las clases, sólo lo es el primero.

Pregunta: Yo me pregunto si no se tratará de algo más bien análogo a lo que ocurre con los espacios, donde las tres primeras dimensiones son las reales mientras las superiores únicamente son simbólicas. Se trata aquí de dimensiones diferentes, a saber, dimensiones superiores, pero usted podría siempre conglobarlas y operar con ellas conjuntamente.

Señor Russell: En nuestro caso sólo hay una fundamental, que es la primera, la relativa a los particulares: al llegar a las clases, ya se ha alejado usted de lo que hay en la misma medida que si se tratara de las clases de clases. No hay clases en el mundo físico. Hay particulares, pero no clases. Si dice usted «Hay un universo», el significado de «hay» será muy diferente en este caso del que se le confiere en «Hay un particular», significado que equivale a «La función proposicional 'x es un particular' es algunas veces verdadera».

Todos aquellos enunciados se refieren a símbolos, no versan nunca acerca de las cosas mismas; y tienen todos ellos que ver con los «tipos». Es realmente importante, y no debiera habérseme olvidado decirlo, reparar en que la relación del símbolo con lo por él simbolizado difiere de uno a otro en los diferentes tipos. No me estoy ahora refiriendo a la cuestión de la jerarquía de las clases y demás, sino a

que, por ejemplo, la relación de un predicado con lo por él significado es diferente de la que guarda un nombre con lo que éste significa. No hay un único concepto de «significado», como ordinariamente se piensa, de modo que pudiera decirse en un sentido uniforme: «Todos los símbolos poseen significado»; sino que hay un número infinito de modos diferentes de significar, esto es, géneros diferentes de relación del símbolo con lo por él simbolizado, absolutamente distintos entre sí. La relación existente, por ejemplo, entre proposición y hecho es muy diferente de la que guarda un nombre con un particular, como se desprende de la circunstancia de que haya siempre dos proposiciones relativas a un hecho dado, lo que no ocurre con los nombres. Esto demuestra que las proposiciones guardan con los hechos relaciones completamente diferentes de las que puedan darse entre los nombres y los particulares respectivos. No debe suponerse que haya, además y por encima de aquél, otro modo de llegar a los hechos, procediendo, por ejemplo, a nombrarlos. Unicamente es posible llegar a la cosa deseada, en cada caso, gracias al símbolo correspondiente, que les llevará a ella de manera adecuada. Esta es la genuina base filosófica sobre la que descansa la teoría de los tipos.

VIII. Excursus metafísico: Lo que hay

Llegamos ahora a la última conferencia de este curso, y me propongo extraer en ella brevemente unas cuantas conclusiones o moralejas que se desprenden de todo lo anterior. Se nos pondrá así de relieve el sentido de las doctrinas que he venido sosteniendo respecto de diversos problemas metafísicos. Me he ocupado hasta aquí de lo que podríamos llamar gramática filosófica; temo haberles tenido que llevar, en el curso de nuestra investigación, a través de regiones un tanto áridas e inhóspitas, pero creo que la importancia de la gramática filosófica es considerablemente mayor de lo que generalmente se piensa. Creo que prácticamente toda la metafísica tradicional está plagada de errores, fruto de una «mala gramática»; y que todos los problemas tradicionales de la metafísica, así como los tradicionales resultados —supuestos resultados— de la misma, se deben a su fracaso por establecer, en el campo de lo que llamaremos la gramática filosófica, distinciones del género de aquellas que han atraído nuestra atención en días anteriores.

Tomen ustedes como ejemplo el caso bien sencillo de la filosofía de la aritmética. Si juzgaran que 1, 2, 3, 4 y el resto de los números son entidades de algún modo, esto es, si admitiesen que en el reino del ser se dan objetos correspondientes a esos nombres, se encontra-

rían al punto en posesión de un aparato terriblemente complicado con que operar su metafísica, al tiempo que se habrían impuesto un determinado tipo de análisis de las proposiciones aritméticas. Al decir, por ejemplo, que 2 y 2 son 4, supondrían haber formulado una proposición cuyos elementos constitutivos serían los números 2 y 4, suposición que habría de repercutir considerablemente sobre sus opiniones metafísicas en general. Si las doctrinas que hemos estado días atrás considerando encierran alguna verdad, todos los números serán lo que yo llamo ficciones lógicas. Los números son clases de clases, y las clases son ficciones lógicas, de modo que los números serían, si pudiera decirse, ficciones por partida doble, ficciones de ficciones. Por consiguiente, no hallarán rastro ustedes, entre los elementos últimos que constituyen su mundo, de esas extrañas entidades que se sienten inclinados a llamar números. Lo mismo tendría aplicación en otras muchas direcciones.

Uno de los propósitos presentes a lo largo de todo cuanto he dicho ha sido la justificación del análisis, esto es, la justificación del atomismo lógico: del parecer de que es posible llegar en la teoría, si no en la práctica, a elementos primarios a base de los cuales se halla construido el mundo; esto es, elementos simples a los que ha de corresponder un género de realidad no poseído por ninguna otra cosa. Los elementos simples, como he tratado de explicar, son infinitamente varios. Hay particulares, cualidades y relaciones de diversos órdenes, toda una jerarquía de especies diferentes de elementos simples; pero todos ellos, si no me equivoco, gozan en su diversidad de un cierto grado de realidad que no comparten con ninguna otra cosa. El único otro género de objetos con que nos encontramos en el mundo son los llamados *hechos,* que constituyen lo afirmado o negado en las proposiciones y en modo alguno son realmente entidades en el mismo sentido en que lo son sus elementos constitutivos. Así se desprende con toda claridad de nuestra imposibilidad de nombrarlos. Solamente es posible negarlos o afirmarlos, o considerarlos, pero nombrarlos no, puesto que no son susceptibles de denominación, por más que en un otro sentido no deje de ser cierto que sería imposible conocer el mundo si se desconociesen los hechos que constituyen sus verdades; pero el conocimiento de los hechos, en cualquier caso, es algo diferente del de los elementos simples.

Otro de los propósitos presentes en cuanto llevo dicho es el que se resume en la máxima conocida bajo el nombre de la *Occam's razor.* En la práctica, esta máxima funciona de la siguiente manera: consideren ustedes una ciencia, la física por ejemplo; tienen en ella un cuerpo dado de doctrina, un conjunto de proposiciones expresadas mediante símbolos —incluyo las palabras entre los símbolos—; juzgan

ustedes que no faltan razones para creer que, en su conjunto, dichas proposiciones, correctamente interpretadas, son totalmente verdaderas; mas desconocen lo que realmente significan los símbolos que usan. El significado que éstos poseen *en su uso* habría de explicitarse de manera pragmática: revisten para ustedes un cierto tipo de significación práctica o emocional, que constituye un dato; pero su significación lógica no constituye un dato, sino que es algo por buscar; recorrerán ustedes (si están haciendo objeto de su análisis, por ejemplo, a una ciencia como la física) dichas proposiciones con la idea de encontrar el aparato de tipo empírico más reducido —o el más reducido simplemente, no necesaria y absolutamente de tipo empírico— con que poder elaborarlas. ¿Cuál es el menor número posible de cosas simples indefinidas, el número más reducido de premisas indemostradas de que poder servirnos como base para definir las cosas que necesiten ser definidas y probar las que necesiten ser probadas? Este problema, comoquiera que traten de abordarlo, no es, en modo alguno, un problema sencillo sino, por el contrario, extremadamente difícil. Se trata de un problema que requiere, en una gran medida, del concurso de las técnicas lógicas; y lo que hemos considerado en estas conferencias son los preliminares y los primeros pasos en dichas técnicas. Es muy posible que no alcancen jamás la solución de una cuestión como ésta de que les estoy hablando, si la abordan ustedes por las buenas y provistos tan sólo de la penetración que habitualmente proporcionan la lectura y el estudio de la filosofía tradicional. Necesitan para ello del aparato instrumental de la lógica simbólica a que me he referido. (La caracterización de esta última como lógica simbólica resulta inadecuada. Preferiría llamarla lógica simplemente, dando con ello por sentado que no hay ninguna otra que lo sea realmente; mas esto sonaría de tal manera a presunción por mi parte que vacilo en hacerlo así.)

Sigamos considerando por un momento el ejemplo de la física. Al leer ustedes las obras de los físicos, hallan que éstos reducen la materia a una serie de elementos —átomos, iones, corpúsculos o cualesquiera otros. Pero, en cualquier caso, aquello a lo que vayan a parar en el análisis físico de la materia serán diminutas partículas de ésta, que se asemejarán exactamente a la materia en tanto que persisten en el tiempo y se mueven en el espacio. Poseen, de hecho, todas las propiedades usuales y ordinarias de la materia física, no las de la materia con que nos tropezamos en la vida cotidiana —carecen de sabor, no huelen, no pueden apreciarse a simple vista, pero poseen todas las propiedades características de lo que entendemos por materia tan pronto como se pasa de la vida cotidiana al dominio de la física. Cosas de este género, digo, no son los elementos constitutivos

y primarios de la materia en sentido metafísico alguno. Son todas ellas, como creo nos demuestra la más pequeña reflexión, ficciones lógicas en el sentido anteriormente mencionado por mí. Cuando digamos que las hay, estaremos hablando, por lo menos, con excesivo dogmatismo. Tal vez se den efectivamente en la realidad todas esas cosas de que el físico nos habla, mas no sería posible, en cualquier caso, hallar razón alguna que nos lleve a pensar que se dan. Esta es, por regla general, la situación a que nos vemos abocados al emprender tales análisis. Acabaremos encontrándonos con que una cierta cosa, a la que habíamos conferido categoría de entidad metafísica, podrá ser aceptada dogmáticamente como real, en cuyo caso careceríamos de todo posible argumento en pro o en contra de su realidad; o bien, en lugar de esto, sustituída por una ficción lógica que, construida por ustedes, posea sus mismas propiedades formales (o, más bien, propiedades formales formalmente análogas a las de la supuesta entidad metafísica), componiéndose a su vez de cosas empíricamente dadas y llegando a reemplazar a la primera a todos los efectos de tipo científico que a cualquiera de ustedes puedan interesar. Así ocurre con los átomos y demás entidades de la física y, en general, con todas las entidades de índole metafísica, ya sean del dominio de la ciencia, ya de la metafísica propiamente tal. Por entidades metafísicas entiendo aquellas cosas que se supone entran a formar parte de los elementos constitutivos, irreductibles y fundamentales del mundo, pero que en ningún caso pertenecen a lo empíricamente dado —no digo simplemente que semejantes entidades no estén empíricamente dadas, sino que no pertenecen al *género* de cosas que se dan empíricamente. En el caso de la materia, podrá tomarse como punto de partida lo empíricamente dado, lo que se ve, se oye, se huele, etc., todos los datos ordinarios de los sentidos; o bien partirse de un objeto cualquiera determinado, este pupitre por ejemplo, y preguntar: «¿Qué entiendo cuando digo que este pupitre que estoy ahora mirando es el mismo que contemplé hace una semana?» La primera respuesta, la usual y más simple, sería que *es* el mismo pupitre, que es efectivamente idéntico al de hace una semana, que hay entre ambos una perfecta identidad de substancia o comoquiera que gusten ustedes de llamarla. Pero, al sugerir esta respuesta aparentemente sencilla, es importante recordar que no concurre en favor suyo razón alguna de tipo empírico y que, si ustedes la sostienen, simplemente lo hacen porque ése es su gusto y no en virtud de otra razón de ningún género. Cuanto ustedes conozcan, en realidad, en este caso, se reducirá a hechos como el de que lo que ahora ven, al mirar el pupitre, guarda una estrecha semejanza con lo que vieron al mirarlo hace una semana. Admito que conozcan, o puedan conocer, algo más

que esta simple semejanza. Podrían ustedes haber contratado a alguien que vigilase continuamente el pupitre a lo largo de toda la semana, y haber entonces descubierto que presentaba el mismo tipo de apariencias durante todo ese período de tiempo, suponiendo que durante la noche se hubiese conservado la misma luz del día. De esta manera, habrían podido establecer ustedes un segundo hecho además de la semejanza: la continuidad. En realidad, no creo que pudieran conseguirlo. Desconocerían ustedes, en efecto, si el pupitre había seguido conservando el mismo aspecto durante todo el tiempo; pero admitamos que su apariencia se haya mantenido invariable. La cuestión esencial es ahora la siguiente: ¿Qué razón hay empírica para que ustedes llamen a ese conjunto de apariencias apariencias del mismo pupitre? ¿Qué les autoriza a decir que sea el mismo el pupitre que vemos en ocasiones sucesivas? Lo primero en lo que hay que reparar es que no importa mucho cuál sea la respuesta a estas preguntas, toda vez que ya se ha reconocido que consiste en algo empírico y no en una supuesta identidad substancial de tipo metafísico. Hay algo dado en la experiencia que les hace llamar a este pupitre el mismo y, una vez que han captado dicho hecho, podrán pasar ustedes adelante y decir que es ese algo (sea lo que fuere) lo que para nosotros ha de ser *definido* como aquello que *constituye* a tal pupitre en el mismo pupitre, definición que excluye toda otra suposición de una substancia metafísica que permanezca invariablemente idéntica. Para una mente poco ejercitada resultará más fácil concebir una identidad que un sistema de particulares en correlación mutua, ligados entre sí por relaciones de semejanza y de continuo cambio, etcétera. Esta última idea será más complicada en apariencia; pero es eso lo que se da empíricamente en el mundo real, mientras que la substancia, entendida como algo que permanece idéntico en el mismo pupitre, nunca les será dada. Por consiguiente, allí donde parezca que se hallan ustedes ante una entidad invariablemente persistente a través de sus transformaciones, el camino a seguir es preguntarse qué les impulsa a hacer corresponder las sucesivas apariencias a la única cosa. Cuando hayan dado al fin con la razón de semejante conclusión, verán ustedes que a ello se reduce cuanto hay, *con certeza,* de unidad en nuestro caso. Cualquier cosa que pueda haber además de esto, he de considerarla como algo imposible de conocer. Lo que me es dado conocer es una cierta serie de apariencias enlazadas las unas con las otras, serie ésta de apariencias que habré de definir como un pupitre. Con lo cual el pupitre resultará una ficción lógica, ya que una serie lo es. De esta manera, los objetos corrientes de la vida diaria quedan en su totalidad excluidos del mundo de lo que hay. Como lo que hay tendremos, en lugar suyo, multitud de fugaces particulares asequi-

bles a nuestro conocimiento empírico inmediato. Deseo aclarar que por mi parte no estoy *negando* la existencia de cosa alguna; tan sólo estoy rehusando el afirmarla. Rehuso la afirmación de la existencia de cualquier cosa cuya evidencia no nos conste; pero, en la misma medida, rehuso negar la de ninguna cosa en contra de la cual no haya evidencia. Por lo tanto, ni afirmo ni rechazo la existencia del objeto en cuestión, sino que me limitaré, en cualquier caso, a sugerir que aquélla no pertenece al reino de lo cognoscible ni, desde luego, al mundo de la física; y si ha de interpretarse de algún modo esta última, deberá hacerse en términos de lo que es susceptible de experiencia. Si lo que ustedes llaman átomo ha de cumplir un cometido en física, como indudablemente lo hace, habremos de entender que dicho átomo es una construcción y se reduce, de hecho, a una serie de clases de particulares. El mismo método que en física, valdrá igualmente para cualquier otro campo. Su aplicación a la física la expliqué brevemente en *Our Knowledge of the External World,* caps. III y IV.

Hasta aquí les he hablado de la irrealidad de las cosas que tenemos por reales. Deseo hablarles ahora, y con no menor énfasis, de la realidad de las cosas que creemos irreales, como los fantasmas y alucinaciones. A los fantasmas y alucinaciones, en sí considerados, corresponde, como expliqué en las conferencias precedentes, la misma realidad exactamente que a los datos ordinarios de los sentidos. De estos últimos difieren únicamente por el hecho de carecer de las correlaciones usuales con otras cosas. En sí mismos, poseen no menos realidad que los datos sensibles ordinario. Gozan de la más completa, absoluta y perfecta realidad que pudiera caber a cosa alguna. Forman parte de los elementos básicos constitutivos del mundo en la misma medida exactamente que los efímeros datos de los sentidos. A propósito de los efímeros datos de los sentidos, me parece sumamente importante desechar de nuestro ánimo toda inclinación a pensar que lo real es lo permanente. Desde siempre ha existido el prejuicio metafísico de que lo realmente real tiene que perdurar eternamente o, cuando menos, por un espacio de tiempo medianamente respetable. A mi juicio esto es algo completamente erróneo. Las cosas que son realmente reales duran muy corto espacio de tiempo. De nuevo en este caso, no estoy negando que *pueda* haber cosas que perduren eternamente, o por miles de años; digo tan sólo que dichas cosas no son objeto de experiencia por nuestra parte, y que las cosas reales que conocemos por experiencia son de muy breve duración, una décima de segundo, medio segundo, un reducido lapso de este género. Los fantasmas y alucinaciones se cuentan entre ellas, entre los elementos constitutivos y primarios del mundo. Las cosas que llamamos reales, como las mesas y las sillas, son en cambio sistemas, series de clases

de particulares; particulares éstos que serán los auténticamente reales, reduciéndose a datos de los sentidos cuando realmente nos sean dados. Una mesa o una silla serán series de clases de particulares, ficciones lógicas por tanto. En cuanto a esos particulares, se darán en el mismo nivel de realidad que una alucinación o que un fantasma. Debo explicar en qué sentido es una silla una serie de clases. Una silla presenta en cada momento un cierto número de diferentes apariencias. Las apariencias que presenta en un momento dado constituyen una determinada clase. Todos esos conjuntos de apariencias varían de un momento a otro. Si cojo una silla y la rompo, presentará todo un conjunto de apariencias diferentes de las que presentaba con anterioridad y, sin necesidad de ir tan lejos, la silla cambiará continuamente de apariencias conforme la luz cambie, etcétera. Tendrán con ello ustedes en el tiempo toda una serie de diferentes conjuntos de apariencias, y esto es lo que yo quiero decir con que una silla es una serie de clases. La explicación es excesivamente tosca, pero debo omitir las precisiones, toda vez que no es éste el tema que nos ocupa. Por su parte, cada particular concreto que se integre en la totalidad de aquel sistema estará en conexión con los restantes particulares de este último. Suponiendo, por ejemplo, que yo tome como particular a la apariencia que aquella silla me presenta en este instante, estará en conexión dicha apariencia, lo primero de todo, con la apariencia que presente la misma silla en este mismo instante para todos y cada uno de ustedes que me escuchan, así como con la que dicha silla haya de presentarme a mí instantes más tarde. He aquí dos direcciones que podrían seguirse tomando como punto de partida a dicho particular, que poseerá por tanto ciertas correlaciones bien determinadas con el resto de los particulares correspondientes a la silla. Esto es lo que se entiende, o debería entenderse, cuando yo digo, por ejemplo, que lo que tengo ante mis ojos es una cosa real y no un fantasma. Ello significa que dicha cosa posee todo un conjunto de correlaciones de diferente género. Quiero decir que aquel particular, en que consiste la apariencia de la silla ante mí en este momento, no se da aisladamente sino, por el contrario, en conexión con otros bajo una cierta forma familiar y bien conocida, de modo que responda a como se esperaba de él. Y así, al ir ustedes y comprar una silla, lo que compran no es sólo la apariencia que la silla presenta en el momento, sino también aquellas otras que haya de presentarles cuando ya esté en su domicilio. Si se hubiera tratado de una silla fantasma, todas sus apariencias se habrían desvanecido al llegar a casa y no sería la silla que pretendían comprar ustedes. Lo que llamamos real se integra en un sistema dado de correlaciones, cosa que en cambio no sucede con las alucinaciones. Los particulares que nos merecen res-

peto se dan siempre ligados a otros particulares, bajo formas asimismo respetables y convenidas. Cuando, entonces, nos hallamos ante un particular extravagante, como una silla de esas que pueden verse, pero en las que no hay modo de sentarse, y decimos se trata de un fantasma, de una alucinación, lo que hacemos es echar mano de todo nuestro vocabulario afrentoso para volcarlo sobre ella. Esto es lo que se pretende al llamarla irreal, porque, aplicado con esa intención, «irreal» es un término insultante que no cabría aplicar a lo que *fuera* irreal, ya que tal cosa distaría de producirnos tanto enojo.

Pasaré a referirme a otros cuantos ejemplos. Tomen el caso de una persona. ¿Qué les lleva a decir, al encontrarse con su amigo Jones: «Vaya, aquí está Jones»? Está claro que no es la persistencia de una supuesta entidad metafísica, localizada en algún punto del interior de Jones, porque incluso en el caso de que hubiese semejante entidad, no es esto ciertamente lo que se ve cuando se ve venir a Jones por la calle; se trataría realmente de algo que no es un dato empírico. Por el contrario, es evidente que habrá de darse algo en las apariencias empíricas de Jones, algo en las relaciones de dichas apariencias entre sí, que permita agrupar conjuntamente a todas ellas y decir: «Estas son las que llamo apariencias de una misma persona»; y semejante algo que les lleve a agruparlas no habrá de ser la persistencia de sujeto metafísico alguno, puesto que, tanto si hay sujeto persistente como si no lo hay, éste no constituye un dato ciertamente, mientras que lo que nos impulsa a decir «Vaya, aquí está Jones» es, en efecto, un dato. Por consiguiente, Jones no se halla constituido, en tanto que conocido, por ningún diminuto e imperceptible *ego* subyacente a sus apariencias; y han de encontrar ustedes ciertas correlaciones de estas últimas que les permitan conjuntarlas y hablar a este respecto de apariencias de una misma persona. Estas diferirán según se trate de otras personas o de ustedes mismos. Cuando se trate de ustedes mismos, tendrán más elementos con que contar. Tendrán no sólo aquellas apariencias, sino también sus propios pensamientos y recuerdos, y todas sus sensaciones orgánicas, con lo que se hallarán en posesión de un material mucho más rico. La probabilidad de error es, por lo tanto, mucho menor respecto de su propia identidad que de la identidad de cualquier otro. Por supuesto, se dan también errores en torno a nuestra propia identidad, casos de multiplicidad de personalidades y demás, pero, por regla general, no cabrá duda de que somos nosotros. Respecto de nosotros mismos contaremos con datos inasequibles al resto de la gente. Y sabremos que se trata de nosotros no por conciencia alguna de nuestro *ego,* sino por toda suerte de indicios: nuestra memoria y nuestra manera de sentir y de pensar, y multitud de otros elementos. Todos ellos

serán datos empíricos. Y dichos datos, en efecto, nos autorizan a decir que la persona a la que aconteció tal cosa ayer era uno mismo. Así podrán ustedes engarzar todo un conjunto de experiencias como pertenecientes a sí mismos y, de manera semejante, podrán ser engarzadas las experiencias de otras personas, como pertenecientes a éstas en su totalidad, por medio de relaciones actualmente observables y sin dar por supuesta la existencia de un *ego* persistente. No importará, en último término, qué sea lo que observemos, cuál sea exactamente la relación empírica entre dos experiencias que nos lleve a decir: «Ambas son experiencias de la misma persona». No importará cuál sea con precisión la relación de que se trate, porque la fórmula lógica que termina la construcción de la persona es la misma cualquiera que sea tal relación, y porque el mero hecho de saber que ambas experiencias pertenecen a la misma persona prueba que semejante relación empírica es ya un dato ofrecido a nuestro análisis. Llamemos *R* a dicha relación. Cuando dos experiencias guarden la relación *R* entre sí, diremos que ambas son experiencias de la misma persona. He aquí una definición de lo que entiendo por «experiencias de la misma persona». Procedemos en este caso exactamente lo mismo que cuando definimos los números. Definimos, en primer lugar, lo que se da a entender cuando se dice que dos clases «poseen el mismo número», y a continuación definimos lo que es un número. Diremos que una persona que posee una determinada experiencia *x* es la clase de todas aquellas experiencias que son «experiencias de la misma persona» que experimenta *x*. Podrá decirse entonces que dos sucesos con copersonales cuando ambos guarden entre sí una cierta relación *R*, a saber, la relación que nos hace decir que esos sucesos son experiencias de la misma persona. Y nos será posible definir a la persona en posesión de una experiencia dada reduciéndola a aquellas experiencias que son copersonales con la experiencia en cuestión. Quizá sería mejor considerar a ese conjunto de experiencias como una serie y no como una clase, puesto que de la vida de un hombre interesa saber cuándo comienza ésta y cuándo acaba. Diremos, pues, que una persona es una serie de experiencias. No negaremos la posibilidad de que haya un *ego* metafísico. Nos limitamos a decir que es ésta una cuestión que en modo alguna nos afecta, ya que se trata de algo acerca de lo cual nada sabemos ni podemos saber y que carece, por lo tanto, de todo posible interés científico. Lo único que conocemos es el conglomerado de experiencias que constituye a una persona y se estructura gracias a ciertas relaciones empíricamente dadas, tales como, por ejemplo, la memoria.

Voy a pasar ahora a otro ejemplo, un nuevo tipo de problema que nuestro método nos ayudará a resolver. Todos ustedes conocen

la teoría americana del monismo neutral, que procede en realidad de William James y que asimismo ha sido sugerida por la obra de Mach, si bien en una forma algo menos evolucionada. Según el monismo neutral, la distinción entre lo mental y lo físico se reduce por entero a una cuestión de ordenación en un contexto. El material objeto de ordenación en cada caso es exactamente el mismo, ya sea que se trate de lo mental, ya de lo físico. Sólo difiere en ambos por el hecho de que, según que una determinada cosa se incluya en uno u otro contexto, será objeto de estudio por parte de la psicología o de la física. La diferencia entre lo físico y lo mental dependerá, por tanto, de lo que en cada caso consideren ustedes como contexto de la cosa en cuestión; se trata exactamente de la misma diferencia que habría entre las clasificaciones alfabética y geográfica de los habitantes de Londres. Así pues, según William James, el ingrediente básico de que el mundo está hecho podrá ser ordenado de dos maneras diferentes: la una les remite a la física; la otra, a la psicología. Es lo mismo que ocurre con unas tablas de doble entrada: en una ordenación de filas y columnas, puede tomarse un casillero ya sea como miembro de una fila, ya sea de una columna determinada; el casillero es el mismo en ambos casos, pero el contexto es diferente.

Si me permiten expresarme con más simplicidad de la debida, podré seguir hablándoles del monismo neutral; pero no deben perder de vista ustedes mi simplificación deliberada de las cosas, motivadas por la falta de tiempo para poder hacer justicia a todos sus matices y particularidades. Me refería hace un momento al caso de las apariencias que presenta una silla. Si tomamos una cualquiera de estas sillas, que podemos mirar todos nosotros, la silla nos presenta a cada uno una apariencia diferente. Tomándolas conjuntamente, reuniendo todas esas diferentes apariencias de la silla en este instante, dichas apariencias se nos presentarán como algo de índole física. Agrupando, por tanto, y ordenando conjuntamente todos los datos de los sentidos que en un momento dado se manifiestan a diferentes personas y constituyen lo que de ordinario llamaríamos apariencias del mismo objeto físico, la clase de esos datos de los sentidos arrojará un objeto del dominio de la física, a saber, la silla en este instante. Por el contrario, si en lugar de tomar todas las apariencias que dicha silla nos presenta a todos y cada uno de nosotros en este instante, tomara yo todas las apariencias que en este instante me presentan las diferentes sillas de esta habitación, obtendría un conjunto muy distinto de particulares. La totalidad de las apariencias de las diferentes sillas presentes ante mí en este instante nos ofrecería algo del dominio de la psicología, a saber: mis experiencias en dicho instante. En un sentido amplio, de acuerdo con lo que podría considerarse una prolon-

gación del pensamiento de William James, definiríamos así la diferencia entre física y psicología.

Por lo común, nosotros suponemos que hay un fenómeno denominado ver la silla, pero lo que yo llamo mi ver la silla se reduce, según el monismo neutral, a la existencia de un particular, a saber, el particular en que consiste el dato sensible de la silla en este instante. La silla y yo somos, los dos, ficciones lógicas, y consistimos ambos, en realidad, en una serie de clases de particulares, uno de los cuales será aquel que llamamos mi ver la silla. Esa apariencia real de que la silla me está presente ahora es, a la vez, un miembro de mí mismo y de la silla, siendo la silla y yo ficciones lógicas. Este punto de vista será, al menos, una tesis posible si se acepta el monismo neutral. No hay ninguna entidad a que se pueda señalar aisladamente y decir: esta entidad es física y no mental. Según William James y los monistas neutrales, es imposible que esto ocurra respecto de entidad simple ninguna. Cualquier entidad de este género será, a la vez, miembro de la serie física y miembro de la mental. Ahora bien, he de advertirles que, si desean poner a prueba una teoría como esta del monismo neutral y descubrir si es verdadera o falsa, no esperen avanzar un paso en su tarea a menos de poseer un perfecto dominio de los recursos lógicos a los que me he venido refiriendo. De otro modo, no sabrían qué hacer nunca con un material dado, ni si les es posible o no servirse de él para confeccionar ficciones lógicas que posean tales o cuales propiedades por ustedes deseadas, bien en psicología o bien en física. Se trata de algo que no es en absoluto fácil de determinar. Sólo podrán hacerlo si están en posesión de una considerable destreza técnica en estas cuestiones. Tras semejante afirmación, yo debería anunciarles que me ha sido posible llegar a averiguar si el monismo neutral es verdadero o no; pues dudo que, de lo contrario, confíen ustedes mucho en la utilidad de la lógica a este respecto. Mas no pretendo haberlo conseguido. Me siento cada día más inclinado a admitir que es posible que esta teoría sea verdadera *. Cada día me convenzo más de que las dificultades que en relación con ella se plantean podrían resolverse con un poco de habilidad. Pero, no obstante, *hay* un cierto número de dificultades, un cierto número de problemas, a algunos de los cuales me he referido ya en el curso de estas conferencias. Uno de ellos es el relativo a

* Las reservas que aún se expresan en el presente trabajo habrían de desaparecer con la transitoria adhesión de Russell —por razones de orden económico principalmente— al monismo neutral. Véanse para este punto *The Analysis of Mind,* Londres, 1291, *passim,* así como *The Analysis of Matter,* ibid., 1927, cc. I y XXXVII, y *An Outline of Philosophy,* ibid., 1927, cc. XIX y XX. *[N. del T.]*

la creencia y demás hechos que envuelven dos verbos. Si hay hechos de este género, dichos hechos opondrán un obstáculo considerable al monismo neutral; pero, como apunté, contamos con el behaviorismo, lógicamente inherente al monismo neutral, y esta teoría permitiría pasarse por completo sin los hechos que contienen dos verbos y desembarazarse, por lo tanto, del citado argumento en contra de aquel último. Tenemos, por otra parte, la dificultad relativa a los particulares fuertes, como «esto», «ahora», «aquí» y palabras de este género, a mi juicio no fáciles de conciliar con la tesis monista de la indistinción entre un particular y la experiencia del mismo. Pero el argumento que se refiere a los particulares fuertes es tan sutil y frágil que no da pie para acabarnos de sentir seguros de su validez; y pienso que, cuanto más se perservera en filosofía, tanto más consciente se llega a ser de la extrema frecuencia con que nos dejamos seducir por falacias, y tanto menos interesados nos volvemos en afianzar y asegurar la validez de un argumento tan pronto como se encuentra en él la menor cosa que pueda resultar escurridiza o artificiosa, o nos sea de algún modo difícil de captar. Esto me obliga a ser un tanto precavido y desconfiado en relación con todos aquellos argumentos, por lo que, pese a estar absolutamente convencido de que la verdad o la falsedad del monismo neutral no puede decidirse sino por este medio, no pretendo, no obstante, haber llegado a saber si el monismo neutral está en lo cierto o no. No pierdo la esperanza de averiguarlo con el tiempo, pero no afirmo que lo sepa por ahora.

Como ya dije antes en esta conferencia, una de las ventajas de nuestra técnica consiste en proporcionarnos el medio de construir un sistema dado de proposiciones simbólicas con el mínimo posible de aparato, y toda disminución del aparato instrumental disminuye el riesgo de error. Supongan, por ejemplo, que han procedido ustedes a construir su física partiendo de un cierto número de entidades y de premisas; supongan que descubren que, mediante un pequeño recurso, les es posible pasarse con la mitad de aquellas entidades y la mitad de las premisas: con ello, evidentemente, habrá disminuido el riesgo de error, puesto que si con anterioridad tenían 10 entidades y 10 premisas, las cinco que ahora tengan seguirán siendo válidas si antes lo eran; pero no será cierto que, a la inversa, si las cinco que ahora tienen son válidas, aquellas 10 lo hubieran sido necesariamente. Por consiguiente, cada disminución del número de entidades y premisas supone una disminución del riesgo de error. Un ejemplo de esto lo tuvieron ustedes cuando hablé del pupitre y les decía que para nada iba a servirme del supuesto de la existencia de una substancia persistente bajo las apariencias. No importa cómo ni de qué manera, el caso aquí es que cuentan ustedes con un conjunto de sucesivas

apariencias y, si logran valerse de las mismas sin la necesidad de suponer la persistencia del pupitre en un sentido metafísico, correrán menos riesgo de error que si deciden suponerla. Ese riesgo de error no sería, en cambio, necesariamente menor si se hubieran ustedes obligado a *negar* el pupitre en el sentido metafísico citado. La ventaja de la *Occam's razor* consiste precisamente en esto, a saber, que disminuye el riesgo de error. Así considerado nuestro problema, podrían decir ustedes que éste incumbe a la ciencia en su conjunto, más bien que a la filosofía. Quizá esto sea cierto, pero pienso que la única diferencia entre ciencia y filosofía consiste en que la primera es lo que ustedes más o menos conocen, mientras filosofía es lo que aún desconocen. Filosofía es aquella parte de la ciencia en la que, de momento, se opta por opinar, pero sin alcanzar auténtico conocimiento. Cada progreso, pues, en el conocimiento arrebata a la filosofía unos cuantos problemas que anteriormente eran de su incumbencia. Si hay algo de verdad, por consiguiente, en la lógica matemática, si su modo de proceder tiene como hemos visto algún valor, se seguirá que un cierto número de problemas han escapado en nuestro caso del dominio de la filosofía, pasando al de la ciencia. Y, como es natural, tan pronto como se hace posible resolverlos dejan de interesar a un amplio sector de espíritus filosóficos, ya que para gran número de amantes de la filosofía su encanto reside en la libertad especulativa, en la posibilidad de moverse en el terreno de las hipótesis. A ustedes les es dado pensar que esto o aquello *podría* ser verdadero, un ejercicio muy valioso hasta que se descubre que lo *es;* pero, una vez ya descubierta su verdad, queda cortado en esta zona todo el fecundo y libre juego de la fantasía, y la abandonarán ustedes para seguir adelante. Así como hay familias en América que, desde la época de los *Pilgrim Fathers* * a nuestros días, han emigrado siempre hacia el Oeste, huyendo a las regiones apartadas por no ser de su agrado la civilización, de la misma manera posee el filósofo un ánimo aventurero y gusta de habitar allí donde haya cosas inciertas todavía. Es evidente que la transferencia a la ciencia de una determinada zona del saber por parte de la filosofía tornará inhabitable dicha zona para determinados tipos de mentalidad, no menos útiles y dignos de toda consideración. Me parece que es esto lo que ocurre con buena parte de las aplicaciones de la lógica matemática en las direcciones que he venido indicando. Esta última convierte a la filosofía en árida, metódica y precisa, lo que la priva del atractivo de que gozaba anteriormente, cuando en ella podíamos movernos con más libertad. No creo

* Colonos tripulantes de la célebre *Mayflower* desembarcados en 1620. *[N. del T.]*

que deba disculparme de que suceda así, ya que si así sucede no hay que darle más vueltas. Si no es cierto que sea esto lo que sucede, les debo, por supuesto, una disculpa; pero si lo es, no es culpa mía y no me creo obligado, por lo tanto, a excusarme de ninguna aridez o prosaísmo que nuestro mundo pueda revestir. Quisiera añadir que para quienes sientan afición por la matemática, para aquellos que gusten de las construcciones simbólicas, un mundo de esa suerte ha de resultar grato. Y si ustedes no lo hallan sugestivo, todo lo que tendrían que hacer sería aficionarse a la matemática, con lo que acabarían por encontrarlo de su gusto. Y con esta conclusión pondré fin a nuestro ciclo de conferencias.

[Versión castellana de Javier Muguerza.]

George Moore

DEFENSA DEL SENTIDO COMUN

En este artículo intentaré plantear con detalle algunos de los puntos más importantes que diferencian mi posición filosófica de las de *algunos* otros filósofos. Tal vez los aspectos que señalo no sean en realidad más importantes. Incluso es posible que ningún filósofo haya estado en desacuerdo conmigo por lo que respecta a algunos de estos puntos. Con todo, sigo pensando que esas discrepancias existen, a pesar de que muchos filósofos estén a menudo totalmente de acuerdo conmigo.

I. El primer punto abarca muchos otros. Por otra parte, dada su naturaleza, no podré plantearlo con la claridad que sería de desear. Lo expondré mediante el siguiente método: empezaré enumerando en el párrafo (1) una lista de proposiciones tan obvias a primera vista que puede dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas. Para mí constituyen un conjunto de proposiciones cuya verdad *conozco* con toda certeza. A continuación, en el párrafo (2), estableceré una sola proposición referente a todo un conjunto de *clases*

* [«A Defense of Common Sense», publicado en *Contemporary British Philosophy*, J. M. Muirhead, ed. Reproducido con autorización de George Allen and Unwin, Ltd., Londres. La versión castellana de esta obra ha sido publicada, bajo el título *Defensa del sentido común*, por Taurus Ediciones, de Madrid, la cual nos autorizó a reproducir el texto de su traducción.]

de proposiciones —entendiendo por «clase» todas aquellas proposiciones que se asemejan, según cierto punto de vista, a *una* de las proposiciones de (1)—. Por tanto, la proposición (2) no se podrá enunciar hasta haber expuesto la lista de proposiciones del párrafo (1) u otra similar. La proposición (2) puede parecer tan trivialmente verdadera que no merezca la pena enunciarla: creo *conocer* con toda certeza su verdad. Sin embargo, pienso que en este punto muchos filósofos han opinado de otro modo por diversas razones. Aunque no hayan negado directamente (2), han sostenido opiniones incompatibles con ella. Puede decirse que este primer punto consiste en afirmar la verdad de (2) junto con todas sus implicaciones, algunas de las cuales mencionaré expresamente.

(1) Empiezo, pues, con mi lista de trivialidades cuya verdad creo *conocer* con toda certeza. Las proposiciones a incluir en esta lista son las siguientes:

En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora. Además, desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Por otra parte, tras su nacimiento ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones (en el sentido familiar que tiene esto), con las que ha mantenido *diversas relaciones de distancia* (en el mismo sentido en que mi cuerpo está ahora a cierta distancia de esa chimenea y de esa librería y, además, a mayor distancia de la librería que de la chimenea). También, muy a menudo y a todos los efectos, ha habido muchas otras cosas de este tipo con las que estuvo *en contacto* (del mismo modo que ahora está en contacto con la pluma que sostengo en la mano derecha y con algunas de las ropas que visto). Desde su nacimiento, muchos otros cuerpos humanos vivos han contado entre las cosas que componían su medio en este sentido; es decir, han estado en contacto con él o a *cierta* distancia mayor o menor. Al igual que él, estos cuerpos humanos (*a*) han nacido en algún momento (*b*), han continuado existiendo algún tiempo después del nacimiento (*c*), tras su nacimiento, han estado en todo momento en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Muchos de esos cuerpos ya han muerto, dejando así de existir. Pero también existía la tierra años antes de que mi cuerpo naciese. Durante bastantes de esos años ha vivido sobre ella continuamente una gran cantidad de cuerpos humanos. Muchos de esos cuerpos han muerto y han dejado de existir antes de que naciese el mío. Finalmente (para entrar en otra clase distinta de proposiciones) soy un

ser humano y he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos: por ejemplo, he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras cosas que formaban parte de su medio, incluyendo otros cuerpos humanos. No sólo he percibido cosas de este tipo, sino que además he observado ciertos hechos relativos a ellas, como por ejemplo, que en este momento estoy observando que esta chimenea está ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería. He sido consciente de otros hechos que no observaba en aquel mismo momento, como puede serlo el que ahora soy consciente de que mi cuerpo existió ayer y estuvo durante algún tiempo más cerca de la chimenea que de la librería. He tenido expectaciones cara al futuro y muchas creencias de otros tipos, fuesen verdaderas o falsas. He pensado cosas imaginarias, personas o sucesos, en cuya existencia real no creía. He tenido sueños y sentimientos de muy diversa índole. Puede decirse que los demás cuerpos humanos que han vivido sobre la tierra han sido el cuerpo de un ser humano diferente con distintas experiencias de estos y otros tipos, del mismo modo que el mío ha sido el cuerpo de un ser humano, yo mismo, que durante su vida ha tenido muchas experiencias de estos y muchos otros tipos.

(2) Llegamos ahora a aquella verdad palmaria que, como veremos, no puede ser planteada si no es por referencia a toda la lista de verdades obvias dadas en (1). Creo *saber* también con certeza que este enunciado es verdadero. Es el siguiente:

Es cierto que *muchísimos* seres humanos (no digo *todos*) han conocido durante la vida de sus cuerpos una proposición que luego explicaré. Estos seres humanos pertenecen a una clase (en la que me incluyo) definida como la de los seres humanos que han nacido y vivido algún tiempo sobre la tierra, y que durante la vida de sus cuerpos han tenido diversas experiencias de cada uno de los tipos mencionados en (1). La proposición que han conocido durante la vida de sus cuerpos se refiere o a *sí mismos* o a *sus* cuerpos, y hace referencia a un momento anterior a cualquiera de los momentos en que escribí las proposiciones de (1). Esta proposición *corresponde* a cada una de las proposiciones de (1), en el sentido de que afirma respecto a *sí mismo* o a *su cuerpo* y al tiempo pretérito en cuestión (es decir, el tiempo en que fue conocida en cada caso) exactamente lo mismo que la proposición correspondiente de (1) afirma de *mí* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí esa proposición.

En otras palabras, lo que afirma (2) es sencillamente que todos *nosotros* (entendiendo por «nosotros» muchísimos seres humanos de la clase definida) hemos *sabido* a menudo, respecto de *nosotros* mismos o de *nuestro* cuerpo y del momento en que tuvo lugar ese co-

nocimiento, todo lo que al escribir mi lista de proposiciones en (1) pretendía saber de *mí mismo* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí la proposición. Es decir, del mismo modo que yo conocía la verdad del enunciado: «Existe un cuerpo humano vivo, en el momento presente, que es mío» (cuando lo escribí), así cada uno de nosotros ha sabido, de sí mismo y de otros momentos, una proposición diferente aunque correspondiente. Entonces cualquiera de nosotros la hubiese podido expresar con propiedad diciendo: «Hay *en el momento presente* un cuerpo humano que es el mío.» Así como yo sé que «Muchos otros cuerpos humanos distintos del mío han vivido sobre la tierra antes de este momento», del mismo modo cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la proposición diferente aunque correspondiente: «Muchos cuerpos humanos diferentes del *mío* han vivido antes de *ahora* sobre la tierra.» Al igual que yo sé que «Muchos seres humanos diferentes de mí han tenido percepciones antes de este momento, han soñado y han sentido», así, cada uno de *nosotros* ha conocido con frecuencia la proposición diferente pero correspondiente: «Muchos seres humanos diferentes de *mí mismo* han percibido, soñado y sentido antes de *ahora.*» Y así sucesivamente para *cada una* de las proposiciones enumeradas en (1).

Espero que no haya dificultad, hasta ahora, en entender lo que esta proposición (2) afirma. He intentado clarificar por medio de ejemplos lo que entiendo por «*proposiciones correspondientes* a cada una de las proposiciones de (1)». Lo que (2) afirma es sencillamente que cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la verdad de una proposición *correspondiente* (en ese sentido) a cada una de las proposiciones de (1). Esta proposición, como es natural, es *diferente* en cada uno de los momentos en los que alguien conoce su verdad.

Pero, a mi entender, quedan un par de cuestiones que, en vista de cómo han usado el lenguaje ciertos filósofos, han de ser mencionadas expresamente para dejar muy claro lo que quiero decir al afirmar (2).

La primera cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos consideran legítimo emplear la palabra «verdad» de tal manera que una proposición parcialmente falsa pueda a pesar de ello ser verdadera. Algunos incluso *dirán* que en su opinión son verdaderas proposiciones como las enumeradas en (1), cuando lo que creen es que son parcialmente falsas. Quiero, por tanto, dejar completamente claro que no uso «verdad» en tal sentido. Por el contrario (y creo que éste es el uso ordinario), uso la palabra de tal modo, que si una proposición es parcialmente falsa, se sigue que *no* es verdadera, aunque naturalmente pueda ser *parcialmente* verdadera. En una palabra, mantengo que todas las proposiciones de (1) y muchas

proposiciones correspondientes a cada una de ellas son *completamente* verdaderas. Esto es lo que mantengo al afirmar (2). Por tanto, cualquier filósofo que crea que son parcialmente falsas las proposiciones pertenecientes a todas o algunas de estas clases, está de hecho en desacuerdo conmigo y sostiene así una oposición incompatible con (2), aunque piense poder *decir* que cree que son «verdaderas» algunas proposiciones pertenecientes a todas esas clases.

La segunda cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos han considerado lícito usar expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años en el pasado» como si expresasen algo que ellos creyesen realmente, cuando de hecho consideran que son falsas, siquiera parcialmente, todas las proposiciones que *ordinariamente* expresa ese enunciado. Lo único que creen en realidad es que hay *otro* conjunto de proposiciones, expresadas realmente por esos enunciados, que mantienen cierta relación con aquellas otras, de las que se diferencian por ser genuinamente verdaderas. Es decir, usan la expresión «La tierra ha existido durante muchos años» para dar a entender, no lo que se expresa ordinariamente en ella, sino la proposición de que es verdadera alguna otra proposición con la que ésta mantiene cierta relación. De todos modos, creen que es falsa, al menos en parte, la proposición que expresa ordinariamente este enunciado. Por tanto, quiero dejar bien sentado que no usaba las expresiones aparecidas en (1) en un sentido tan sutil. Con cada una de ellas quiero decir precisamente lo que cualquier lector entiende al leerlas. Cualquier filósofo que sostenga que alguno de esos enunciados, entendidos de este modo popular, expresa una proposición que esconde algún error también popular está en desacuerdo conmigo. Además sostiene un punto de vista incompatible con (2) aunque sostenga que hay alguna *otra* proposición verdadera expresada legítimamente por el enunciado en cuestión.

En lo que llevo dicho, he supuesto que hay un significado que constituye *el* significado popular u ordinario de expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años». Me temo que muchos filósofos sean capaces de poner en tela de juicio esta suposición. Parecen pensar que la pregunta: «¿Cree usted que la Tierra ha existido durante muchos años?» no es lo suficientemente sencilla como para que pueda ser respondida con un simple «Sí» o «No», o con un sencillo «No lo sé». Antes bien, para ellos es un tipo de problema que sólo puede ser resuelto con propiedad diciendo: «Todo depende de lo que usted entienda por 'la tierra', 'existe' y 'años'. Si usted entiende tal y cual, y esto y lo otro, entonces sí. Mas si lo que usted quiere decir es aquello y lo otro y lo de más allá, entonces no; o al menos considero que es algo muy dudoso.» Creo que esta opi-

nión es en extremo errónea. Una expresión como «la tierra ha existido durante muchos años» es un auténtico caso de expresión sin ambigüedad, cuyo significado todos entendemos. Me da la impresión de que quien adopta un punto de vista contrario confunde el problema de si entendemos su significado (cosa que realmente nos ocurre a todos) con el problema de si *sabemos qué quiere decir,* en el sentido de ser capaz de *hacer un análisis correcto* de su significado. El problema de cuál sea el análisis correcto de *la* proposición expresada *en cada ocasión* (ya que, naturalmente como insistí al definir (2), en cada momento diferente en que se usa una expresión se indica una proposición diferente) por la expresión «la tierra ha existido durante muchos años» es, me parece a mí, un problema que plantea graves dificultades que, como expondré a continuación, nadie sabe cómo resolver. Pero mantener que en cierto sentido no sabemos cuál es el análisis de lo que entendemos por una expresión tal es algo muy diferente de sostener que no entendemos la expresión. Es obvio que ni siquiera podemos plantearnos el problema de cómo ha de ser analizado lo que por ella entendemos si no la comprendemos previamente. Por tanto, tan pronto como sepamos que una persona usa tal expresión en su sentido ordinario, entendemos su significado. De este modo, cuando dije que utilizaba las expresiones que aparecen en (1) en su sentido ordinario (las que lo tienen, cosa que no ocurre con todas), he hecho todo lo necesario para dejar claro lo que quiero decir.

Ahora bien, aun aceptando que se entiendan los enunciados usados para expresar (2), sigo creyendo que hay muchos filósofos que han sostenido opiniones incompatibles con (2). Pueden ser divididos en dos grandes grupos. A) (2) se refiere a un conjunto de *clases* de proposiciones, afirmando que todos nosotros hemos *conocido* frecuentemente la verdad de proposiciones que pertenecen a *cada una* de esas clases. Evidentemente una manera de sostener un punto de vista incompatible con esta proposición es mantener que *no es* verdadera ninguna proposición perteneciente a una o más de las clases en cuestión (que todas ellas son falsas aunque sólo sea parcialmente). Es obvio que si no *es* verdadera *ninguna* de las proposiciones pertenecientes a alguna de esas clases, entonces nadie puede haber *conocido* la verdad de cualquier proposición de esa clase. De ahí que no hayamos podido conocer la verdad de algunas proposiciones pertenecientes a *cada* una de esas clases. Mi primer grupo de filósofos está compuesto por los que han mantenido puntos de vista incompatibles con (2) por esta razón. Han mantenido sencillamente que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a alguna de las clases en cuestión. Algunos de ellos lo han sostenido respecto de

todas las clases. Otros, sólo respecto de *algunas* de ellas. Pero, como es natural, con que hayan sostenido cualquiera de los dos puntos de vista, han mantenido posiciones incompatibles con (2). B) Por otra parte, otros filósofos no se han atrevido a negar la verdad de todas las proposiciones pertenecientes a *alguna* de las clases de (2). Por el contrario, lo que han afirmado es que nadie ha *conocido* nunca con certeza la verdad de las proposiciones de alguna de esas clases. Es decir, difieren profundamente de los filósofos del grupo A en que sostienen que las proposiciones de *todas* esas clases *pueden* ser verdaderas. Pero, sin embargo, sostienen un punto de vista incompatible con (2) desde el momento en que mantienen que ninguno de nosotros ha *conocido* nunca la verdad de una proposición perteneciente a alguna de esas clases.

A) He dicho que algunos de los filósofos que pertenecen a este grupo han sostenido que no es totalmente verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a *cada una* de las clases de (2), mientras que otros sólo han sostenido esto por lo que respecta a *alguna* de las clases de (2). Pienso que esta división del grupo obedece principalmente a que algunas de las proposiciones de (1) (y por tanto, naturalmente, todas las proposiciones pertenecientes a las correspondientes clases de [2]) no son verdaderas a menos que hayan existido algunas *cosas materiales* que hayan mantenido *relaciones especiales* entre sí. Es decir, son proposiciones que, *en cierto sentido,* implican la realidad de *cosas materiales* y del *Espacio.* Por ejemplo, la proposición que afirma que mi cuerpo ha existido durante muchos años y que en todo momento durante ese tiempo ha estado en contacto o no muy lejos de la tierra, es una proposición que implica no sólo la realidad de *cosas materiales* (suponiendo que «cosas materiales» se use en tal sentido que negar su realidad implique que no puede ser completamente verdadera cualquier proposición que afirme que han existido cuerpos humanos o que ha existido la tierra), sino también la *realidad del Espacio* (suponiendo, también, que se use «Espacio» en tal sentido que negar su realidad implique que no es completamente verdadera ninguna proposición que afirme que algo ha estado alguna vez en contacto o a cierta distancia de otra cosa, en el sentido familiar que en [1] quedó apuntado). Pero otras proposiciones de (1) (y por tanto proposiciones que pertenecen a las clases correspondientes de [2]) no implican, al menos de una manera obvia, ni la realidad de cosas materiales, ni la del Espacio, como por ejemplo, la proposición de que a menudo he soñado y a veces he tenido algunos sentimientos diversos. Es cierto que las proposiciones de esta clase implican algo que también implicaban todas las proposiciones de la primera, a saber, que (*en cierto sentido*) *el tiempo es real.* Pero

implican también una cosa no implicada por las proposiciones del primer tipo; a saber, que (*en cierto sentido*) *es real al menos un Yo*. Sin embargo, creo que hay algunos filósofos que, aunque nieguen el carácter real del Espacio o de las cosas materiales (en los sentidos en cuestión), han estado dispuestos a admitir gustosamente que el Yo y el Tiempo son reales, en el sentido requerido. Por otra parte, otros filósofos han usado la expresión «El Tiempo no es real» para poner de manifiesto ciertos puntos de vista suyos. Y creo que algunos por lo menos han querido decir con esa expresión algo incompatible con la verdad de *alguna* de las proposiciones de (1). En concreto, han querido decir que eran falsas, en parte al menos, todas las proposiciones del tipo expresado por el uso de «ahora» o «en el presente» (como por ejemplo, «Ahora estoy viendo y oyendo» o «Existe en el presente un cuerpo humano vivo») o por el uso del tiempo pasado (como puede ser, «He tenido muchas experiencias en el pasado» o «la tierra *ha* existido durante muchos años»).

Creo que las cuatro expresiones que acabo de introducir (o sea, «las cosas materiales no son reales», «el espacio no es real», «el tiempo no es real» y «el Yo no es real») son realmente ambiguas, en contra de lo que ocurre con las expresiones empleadas en (1). Es posible que algún filósofo haya empleado estas expresiones para sostener opiniones compatibles con (2). En este momento no me interesan tales filósofos, si es que hay alguno. Por el contrario me parece que el uso más propio y natural de estas expresiones *pone de manifiesto* una opinión incompatible con (2). Pienso además que algunos filósofos han usado realmente todas esas expresiones para exponer las opiniones mencionadas. Por ello, todos esos filósofos han sostenido un punto de vista incompatible con (2).

Me parecen falsos, sin duda alguna, todos estos puntos de vista incompatibles, sea con *todas* las proposiciones de (1), sea solamente con *algunas* de ellas. Por lo que respecta a dichos puntos de vista, creo que merecen especial atención las siguientes cuestiones:

(*a*) Si no es verdadera ninguna proposición perteneciente a cualquiera de las proposiciones de (2), entonces nunca ha existido ningún filósofo, y por tanto nadie puede haber sostenido que no eran verdaderas las proposiciones pertenecientes a esas clases. En otras palabras, la proposición que afirma que algunas de las proposiciones pertenecientes a cada una de estas clases son verdaderas tiene la particularidad de que si algún filósofo la niega, por el mismo hecho de negarla, se sigue que ha tenido que cometer algún error. Esto es así porque cuando hablo de «filósofos» me refiero, como es natural (y como todos hacemos), a filósofos que han sido seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra y que han tenido diver-

sas experiencias en distintos momentos. Por tanto, si ha habido filósofos, han existido seres humanos de esta clase; y si han existido seres humanos de esta clase, todo lo demás que se afirma en (1) es también verdadero con toda certeza. Por tanto, una opinión incompatible con la proposición que afirma la verdad de muchas proposiciones correspondientes a las que aparecen en (1), sólo podrá ser verdadera si se admite la hipótesis de que ningún filósofo la ha defendido nunca. De ahí se sigue que si me paro a considerar si es verdadera esta proposición, no puedo aceptar sin contradecirme el hecho de que muchos filósofos que respeto hayan sostenido opiniones de peso incompatibles con ella, ya que si sé que han mantenido tales opiniones, *ipso facto* sé que están equivocados. Mas si no tengo ninguna razón para creer que sea verdadera esa proposición, aún tendré menos razones para pensar que han mantenido opiniones incompatibles con ella. Esto es así, porque estoy más seguro de que han existido y mantenido *algunas* opiniones (por ejemplo, que la proposición en cuestión es verdadera) que de que hayan sostenido opiniones incompatibles con ella.

(*b*) Naturalmente, ocurre que todos los filósofos que han mantenido tales puntos de vista han expresado repetidamente, incluso en sus obras filosóficas, otras opiniones incompatibles con ellos; i. e., ningún filósofo ha sido capaz de sostener consistentemente tales puntos de vista. Uno de los modos en que se han traicionado, poniendo al descubierto esta inconsistencia, ha sido aludiendo a la existencia de otros filósofos. Otro modo consistente en aludir a la raza humana empleando, en particular, «nosotros» en el sentido en que yo lo vengo usando constantemente. En tal sentido, cualquier filósofo que afirme que «nosotros» hacemos esto y lo otro (por ejemplo, que «nosotros creemos a veces proposiciones que son verdaderas») no sólo afirma que él mismo ha hecho tal cosa, sino también que *muchos otros seres humanos que han tenido cuerpos y que han vivido sobre la tierra* han hecho lo mismo. El hecho es, como es natural, que todos los filósofos han pertenecido a la clase de los seres humanos, clase que sólo existe si (2) es verdad: es decir, pertenecen a la clase de los seres humanos que frecuentemente *han tenido conocimiento* de proposiciones correspondientes a cada una de las proposiciones de (1). Al sostener puntos de vista incompatibles con la proposición que afirma que las proposiciones de esta clase son verdaderas, han sostenido, por consiguiente, opiniones incompatibles con proposiciones que ellos mismos *saben* que son verdaderas. Por eso era de esperar que alguna vez se traicionasen descubriendo que conocían tales proposiciones. Lo curioso es que hayan sido capaces de mantener sinceramente

como parte de su credo filosófico proposiciones incompatibles con lo que ellos mismos sabían que era verdadero. Pero al parecer realmente esto ha ocurrido muchas veces. Por ello, mi posición en lo que respecta a este primer punto, difiere de la de los filósofos pertenecientes al grupo A, no porque yo sostenga algo que ellos no sostienen, sino tan sólo porque no mantengo como parte de mi credo filosófico cosas que ellos mantienen como parte del suyo. Es decir, proposiciones incompatibles con algo que tanto yo como ellos sostenemos conjuntamente. Esta diferencia me parece importante.

(*c*) Algunos de estos filósofos han esgrimido en favor de su posición argumentos destinados a mostrar que tal vez todas o al menos algunas de las proposiciones de (1) no puedan ser completamente verdaderas, ya que de cada una de estas proposiciones se siguen a la vez dos proposiciones incompatibles. Naturalmente, admito que no podrá ser cierta cualquiera de las proposiciones de (1) si de ella se siguen dos proposiciones incompatibles. Pero creo estar en posesión de una prueba absolutamente concluyente para mostrar que de ninguna de ellas se siguen dos proposiciones incompatibles. A saber, todas las proposiciones de (1) son verdaderas; de ninguna proposición verdadera se siguen proposiciones incompatibles; por tanto, de ninguna de las proposiciones de (1) se siguen dos proposiciones incompatibles.

(*d*) Como he precisado, ninguno de los filósofos que afirman que no son verdaderas las proposiciones pertenecientes a alguno de estos tipos ha dejado de sostener además otros puntos de vista incompatibles con esta opinión suya. Pero no obstante, no creo que la tesis de que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a todos o a alguno de estos tipos sea *en sí misma* contradictoria; es decir, que implique dos proposiciones incompatibles. Por el contrario, me parece muy claro que *podría* haber ocurrido que el Tiempo no fuese real, así como el Espacio, las cosas materiales o el Yo. Y en pro de mi tesis de que ninguna de estas cosas que podrían haber ocurrido *ha* ocurrido de hecho, creo que no tengo mejor argumento que el siguiente; a saber, todas las proposiciones de (1), son, de hecho, verdaderas.

B) Pienso que este punto de vista, considerado normalmente como mucho más modesto que A, tiene por el contrario el defecto de ser realmente contradictorio. Es decir, lleva a dos proposiciones incompatibles entre sí.

Según creo, la mayoría de los filósofos que han sostenido este punto de vista han mantenido que, aunque todos nosotros tengamos conocimiento de proposiciones correspondientes a *algunas* de las de (1) (a saber, aquellas que afirman simplemente que yo mismo he te-

nido en el pasado experiencias de cierto tipo en muchas ocasiones distintas), sin embargo no conocemos con certeza ninguna proposición, sea del tipo (*a*) que sostiene la existencia de *cosas materiales,* o del tipo (*b*) que afirma que además de mí existen *otros* Yo *que* han tenido también experiencias. Admiten que, de hecho, *creemos* proposiciones de ambos tipos que *pueden* ser verdaderas. Incluso hay quienes han dicho que sabemos que son altamente probables, mas niegan que sepamos *con certeza* que son verdaderas. Otros las han denominado «Creencias de Sentido Común», expresando así su convicción de que la gente mantiene comúnmente creencias de este tipo. Pero están convencidos de que, en todo caso, estas cosas no son conocidas con certeza sino solamente creídas. Hay quien ha expresado esta opinión diciendo que eran cuestiones de Fe y no de Conocimiento.

Lo notable es que en general los que han mantenido este punto de vista no han prestado la debida atención —según creo— al hecho de que el filósofo que adopta tal punto de vista hace continuamente aserciones acerca de «nosotros». Es decir, no sólo acerca de sí mismo, sino también acerca de *muchos otros seres humanos.* Cuando dicen: «Ningún ser humano ha *conocido* nunca la existencia de otros seres humanos», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos, además de mí, y ninguno (incluyéndome a mí) ha conocido nunca la existencia de otros seres humanos». Si dicen «Estas *creencias* son creencias de sentido común, pero no son objeto de conocimiento», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos. además de mí, que han compartido estas creencias, pero ni yo ni ningún otro las ha conocido nunca como verdaderas». En otras palabras, afirman confiadamente que estas creencias *son* creencias de Sentido Común, y parecen no darse cuenta de que *si* lo son, tienen que ser verdaderas, puesto que la proposición de que son creencias de sentido común implica lógicamente proposiciones tanto del tipo de (*a*) como del tipo de (*b*). De ello se sigue lógicamente la proposición de que muchos seres humanos, además del filósofo mismo, han tenido cuerpos que vivieron sobre la tierra y han tenido varias experiencias, incluyendo creencias de este tipo. Por eso esta posición me parece contradictoria, cosa que no ocurría con las proposiciones del grupo A. Su diferencia respecto de A estriba en el hecho de que enuncia una proposición acerca del *conocimiento humano* en general, y por tanto, en este mismo momento, está afirmando la existencia de seres humanos. Por el contrario los filósofos del grupo A, al sentar su posición no hacen tal cosa: contradicen algunas de las otras cosas que mantienen. Es cierto que un filósofo que diga «han existido muchos seres humanos además de mí, y ninguno de nosotros ha conocido

nunca la existencia de ningún ser humano aparte de sí mismo», sólo se contradice si lo que sostiene es «Han existido *con certeza* muchos seres humanos además de mí» o, en otras palabras, «sé que han existido otros seres humanos además de mí». Ahora bien, creo que de hecho es esto lo que en general han estado diciendo tales filósofos. Creo que ponen al descubierto continuamente el hecho de que consideran la proposición que afirma que esas creencias *son* creencias de Sentido Común, o de que ellos no son los únicos miembros de la raza humana, como si no fuesen simplemente verdaderas, sino *ciertamente* verdaderas. Mas sólo podrán ser verdaderas *con toda certeza* si un miembro como mínimo de la raza humana (es decir, él) *conoce* exactamente las cosas que según propia declaración no ha conocido nunca ningún ser humano.

Sin embargo, la negación de mi postura (*conozco* con toda certeza la verdad de las proposiciones de [1]) no implica dos proposiciones incompatibles. Si *sé* que todas esas proposiciones son verdaderas, entonces considero indudable que también otros seres humanos han conocido proposiciones correspondientes; es decir, también (2) *es* verdadera, y sé que lo es. ¿Pero *sé* realmente que todas las proposiciones de (1) son verdaderas? ¿Acaso no es posible que las crea simplemente? ¿O que sólo sepa que son muy probables? En respuesta a esta cuestión creo que lo único que puedo decir es que me parece que las conozco con certeza. Además es obvio que en su mayoría no las conozco *directamente*; es decir, las conozco porque en el pasado he conocido la verdad de *otras* proposiciones que suministraban apoyo en su favor. Si, por ejemplo, sé que la Tierra ha existido muchos años antes de que yo naciese, como es natural sólo lo sé en virtud de otras cosas que lo evidencian. Ciertamente, no sé con exactitud en qué consiste esa evidencia. Con todo, no me parece que haya buenas razones para dudar de este conocimiento. Creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas. Sin embargo, no sabemos *cómo* las conocemos; es decir, no sabemos en qué consiste ese fundamento. Si existe algún «nosotros», y si sabemos que existe, debe ser porque se trata de una de esas cosas. Además, el hecho de que haya un «nosotros», es decir, muchos otros seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la Tierra, me parece que es algo que sé con certeza.

Si hay que llamar de algún modo a este primer punto de mi posición filosófica, es decir, a mi creencia en (2), dándole un nombre que haya sido usado por los filósofos al clarificar la posición de otros, habría que expresarlo, según creo, diciendo que soy uno de aquellos que han sostenido que la «Visión del mundo del Sentido Común» es

completamente verdadera en ciertos aspectos fundamentales. Pero hay que recordar que, según mi punto de vista, *todos* los filósofos sin excepción han coincidido con esta tesis mía; y que la diferencia real, que se expresa comúnmente de este modo, se establece solamente entre aquellos filósofos que han mantenido *también* puntos de vista incompatibles con estos aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» y los que no lo han hecho.

Los aspectos en cuestión (o sea, las proposiciones de cualquiera de las clases establecidas al definir [2]) son aspectos todos ellos que tienen esta propiedad particular; a saber, *que si sabemos que son aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común», se sigue de ello que son verdaderos:* es autocontradictorio mantener que *nosotros* sabemos que son aspectos del punto de vista del Sentido Común y que, sin embargo, no son verdaderos, puesto que decir que *nosotros* conocemos esto es decir que son verdaderos. Y muchos de ellos tienen la ulterior propiedad particular de que *si son aspectos de la visión del mundo del Sentido Común* (*sepámoslo «nosotros» o no*), *síguese de ello que son verdaderos,* puesto que decir que hay una «visión del mundo del Sentido Común» equivale a decir que son verdaderos. Las expresiones «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» (tal como las usan los filósofos) son, como es natural, extraordinariamente vagas. Creo que muchas proposiciones que no son verdaderas pueden ser llamadas con propiedad aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» y merecen ser mencionadas con el desprecio con el que algunos filósofos hablan de las «creencias del Sentido Común». Pero hablar con desprecio de aquellas «creencias del Sentido Común» que he mencionado es, sin lugar a dudas, el culmen del absurdo. Por otra parte, como es natural, hay muchos otros aspectos de «la visión del mundo del Sentido Común» que son verdaderos si lo son éstos también, como por ejemplo, que no sólo han vivido sobre la Tierra hombres, sino también diferentes especies de plantas y animales, etcétera, etc.

II. El siguiente punto importante que diferencia mi posición filosófica de la sostenida por *algunos* otros filósofos se puede expresar de este modo: sostengo que no hay ninguna buena razón para suponer sea (A) que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental, o (B) que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir esto, no quiero afirmar, naturalmente, que *haya* hechos físicos completamente independientes (i. e.: tanto lógica como causalmente) de los hechos mentales. De hecho creo que los hay; pero no es eso lo que digo. Sólo afirmo que *no* hay *ninguna*

razón válida para suponer lo contrario; es decir, que ninguno de los seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la Tierra ha tenido, durante la vida de sus cuerpos, ninguna buena razón para suponer lo contrario. Opino que muchos filósofos no sólo han creído que *todo* hecho físico es *lógicamente* dependiente de algún hecho mental (entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en el sentido en que uso esos términos), o que *todo* hecho físico depende *causalmente* de algún hecho mental, o ambas cosas, sino también que tienen buenas razones en favor de esas creencias. En esto, pues, difiero de ellos.

Sólo puedo explicar cómo uso el término «hecho físico» poniendo ejemplos. Entiendo por «hechos físicos» hechos como los siguientes: «Esta chimenea está en este momento más cerca de este cuerpo que aquella librería», «La Tierra ha existido durante muchos años», «Durante muchos años la Luna ha estado continuamente más cerca de la Tierra que del Sol», «Esta chimenea es de color claro». Pero cuando digo «hechos *como* éstos» quiero decir, como es natural, hechos que se asemejen a ellos *bajo un cierto punto de vista.* Pero no puedo definir en qué consiste ese punto de vista. El término «hecho físico» es, no obstante, de uso común y creo que lo empleo en su sentido ordinario. Además, no hace falta ninguna definición para clarificar lo que quiero decir, puesto que entre los ejemplos que acabo de poner (me refiero a estos hechos físicos particulares) se encuentran algunos de los que sostengo que no hay ninguna razón para suponerlos dependientes lógica o causalmente de algún hecho mental.

«Hecho mental» es, por otra parte, una expresión mucho menos usual, y por eso la utilizo en un sentido limitado y especial que, aunque pienso que es bastante natural, necesita ser explicado. El término se puede usar con propiedad en muchos otros sentidos, pero como sólo me ocupo de éste, es esencial que explique a cuál me refiero.

Creo que tal vez haya «hechos mentales» de tres tipos diferentes aunque sólo estoy seguro de que existan hechos mentales del primer tipo. Pero si hubiese algún hecho de alguno de los otros dos tipos, serían también «hechos mentales» en el sentido restringido que empleo y, por tanto, tengo que explicar lo que se quiere decir con la hipótesis de que hay hechos de estos dos tipos.

(*a*) El primer tipo es el siguiente: Ahora soy consciente, y además estoy viendo algo. Ambos hechos son hechos mentales de mi primer tipo. Además, mi primer tipo consta exclusivamente de hechos que se parecen a uno u otro de estos dos bajo cierto punto de vista.

(α) En cierto sentido el hecho de que yo sea consciente se re-

fiere como es obvio a un individuo y a un tiempo particulares en el sentido de que aquel individuo es consciente en ese momento.

Todo hecho que se asemeje a éste en ese aspecto ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Por tanto, el hecho de que yo haya sido consciente en el día de ayer no es un hecho de este tipo, sino que de él se desprende que *hay* (o como diríamos corrientemente, «hubo», puesto que los momentos en cuestión son pretéritos) muchos otros hechos de este tipo; a saber: todos los hechos que yo hubiera podido expresar con propiedad en cada uno de los momentos en cuestión diciendo: «*Ahora* soy consciente.» *Cualquier* hecho relativo a un individuo y a un tiempo (sea yo u otro el individuo, y sea el tiempo presente o pasado), en el sentido de que tal individuo *es* consciente en ese momento, ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Llamaré a tales hechos, hechos de tipo (α).

(β) El segundo ejemplo que he puesto, es decir, el hecho de que ahora estoy viendo algo se relaciona, como es obvio, de un modo peculiar con el hecho de que ahora soy consciente. No sólo *implica* * el hecho de que soy consciente ahora (puesto que del hecho de que ahora estoy viendo algo se *sigue* que soy consciente; en efecto, no *hubiera* podido ver nada de no haber sido consciente, si bien hubiera podido perfectamente haber sido consciente sin ver nada), sino que además es un hecho relativo a un *modo específico* de ser consciente que consiste en ser consciente al modo y en el sentido en que la proposición (relativa a alguna cosa particular) «Esto es rojo» implica la proposición (relativa a la misma cosa) «Esto tiene color», siendo a su vez relativa a un *modo específico* de tener color. De ahí resulta que esta cosa tiene color de esa manera. Cualquier hecho que se relacione de este modo peculiar con cualquiera de los hechos de la clase (α) ha de ser incluido también en mi primer tipo de hechos mentales. Los llamaré hechos de clase (β). Así, el hecho de que en este momento estoy oyendo es un hecho de clase (β) como también lo es el hecho de que veo, o cualquier otro hecho (relativo a mí y al pasado) expresable entonces con propiedad diciendo: «Ahora estoy soñando», «Ahora imagino», «Soy en el momento presente

* El verbo inglés *to entail* tiene el significado ordinario de «entrañar», «imponer», «hacer necesario», etc., aunque actualmente se emplea de un modo más preciso en contextos técnicos para aludir a la implicación lógica en sentido estricto. Por esta razón traducimos por *implicar*. Fue precisamente G. E. Moore quien por primera vez otorgó a dicho verbo el significado con que hoy se usa para indicar la relación de consecuencias entre enunciados. Acuñó el término *entailment* con el sentido de implicación en el artículo «External and Internal Relations» (1919) recogido en *Philosophical Studies*, Londres, Nueva York, 1922. *[N. del T.]*

consciente de...», etc. Dicho brevemente, cualquier hecho relativo a un individuo particular (yo u otro), a un tiempo particular (presente o pasado) y a *cualquier tipo particular de experiencia,* de manera que este individuo tenga en ese momento una experiencia de ese tipo, es un hecho de la clase (β) y sólo tales hechos son de la clase (β).

Mi primer tipo de hechos mentales consta exclusivamente de hechos de las clases (α) y (β), y además de *todos* los hechos de ambos tipos.

(*b*) Considero fuera de toda duda la existencia de hechos de las clases (α) y (β). Pero creo que muchos filósofos han mantenido una postura relativa al análisis de hechos de la clase (α) que de ser cierta entrañaría la existencia de hechos de otro tipo que querría llamar también «hechos mentales». No estoy muy seguro de que este análisis sea verdadero, pero me parece que *puede* serlo. Y así como podemos comprender lo que se quiere decir con la suposición de que es verdadero, también seremos capaces de entender lo que se quiere decir con el supuesto de que hay «hechos mentales» de este segundo tipo.

Muchos filósofos, creo yo, han sostenido la siguiente opinión respecto al análisis de lo que cada uno de nosotros conoce cuando conoce en algún momento: «Ahora soy consciente.» Han sostenido concretamente que existe cierta propiedad intrínseca (con la cual todos estamos familiarizados y que podríamos llamar «ser una experiencia») tal que cuando una persona sabe que es consciente, conoce respecto a esa propiedad, a sí mismo y al momento en cuestión: «en este momento ocurre un suceso que posee una propiedad (i. e., «es una experiencia») y que es una experiencia mía». Además, han sostenido que éste es el tipo de hecho que se expresa con: «soy consciente ahora». Si esta opinión es verdadera, tiene que haber muchos hechos de cada uno de estos tres tipos, a los que quisiera dar el nombre de «hechos mentales». A saber: (1) hechos relativos a cierto suceso que tiene esta supuesta propiedad intrínseca y a cierto momento, en el sentido de que aquel suceso tiene lugar en ese momento; (2) hechos relativos a esa supuesta propiedad intrínseca, y a cierto momento, en el sentido de que *algún* suceso que tiene esa propiedad está ocurriendo en ese momento, y (3) hechos relativos a cierta propiedad, que constituye un *modo específico* de tener la supuesta propiedad intrínseca (en el sentido explicado más arriba según el cual «ser rojo» es un modo específico de «tener color»), y relativos también a cierto momento, en el sentido de que algún suceso que tenga la propiedad específica ocurre en ese momento. Naturalmente, no sólo no habrá, sino que *no podrá* haber hechos de ninguno de estos

tipos a menos que exista una propiedad intrínseca relacionada con lo que cada uno de nosotros expresa (en alguna ocasión) con «soy consciente ahora», a la manera definida arriba. Y me parece muy dudoso que exista tal propiedad. En otras palabras, aunque tengo por cierto no sólo que he tenido muchas experiencias, sino también que las he tenido de muchos tipos diferentes, me parece muy dudoso que decir eso sea lo mismo que decir que han tenido lugar muchos sucesos, cada uno de los cuales fue una experiencia mía, y que cada uno de ellos además tenía una propiedad diferente que consistía en un modo específico de ser una experiencia. La proposición que afirma que he tenido experiencias no implica necesariamente la proposición de que ha habido sucesos que fuesen experiencias. No puedo creer que esté familiarizado con algún suceso del tipo supuesto. Pero a pesar de todo, me parece posible que sea correcto el análisis propuesto de «ahora soy consciente». Tal vez esté realmente familiarizado con sucesos del tipo supuesto, aunque no sea capaz de darme cuenta. *Si* lo estoy, efectivamente, entonces desearía llamar «hechos mentales» a los tres tipos de hechos definidos arriba. Como han sostenido muchas personas, si hay «experiencias» en el sentido definido, tal vez no *pueda* haber experiencias que no sean de *un individuo.* En este caso, cualquier hecho de alguno de estos tres tipos sería lógicamente dependiente de —aunque no necesariamente idéntico— algún hecho de la clase (α) o (β). Pero me parece que también existe la posibilidad de que haya «experiencias» que no pertenezcan a ningún individuo. En este caso, habría hechos mentales que no serían ni idénticos ni lógicamente dependientes de algún hecho de las clases (α) o (β).

(*c*) Finalmente, a mi entender, muchos filósofos han sostenido que hay o puede haber hechos relativos a un individuo que es consciente o inconsciente de un modo específico, pero que difieren de los de las clases (α) y (β), por cuanto que no hacen *referencia al tiempo,* lo cual constituye un aspecto importante. Han concebido la posibilidad de que pueda haber uno o más individuos conscientes *atemporalmente* de modos específicos. Incluso me parece que otros han concebido la hipótesis de que la propiedad intrínseca definida en (*b*) pueda pertenecer no sólo a *sucesos,* sino también a una o más entidades que *no* tienen lugar en el tiempo. En otras palabras, puede haber una o más experiencias *atemporales,* sean o no experiencias de algún individuo. Me parece muy dudoso que cualquiera de esas hipótesis tenga alguna posibilidad de ser verdadera, pero no estoy seguro de que tal posibilidad no exista. Si existiese, desearía denominar «hecho mental» a todos los hechos (si es que los hay) de cada uno de los cinco tipos siguientes: (1) hechos relativos a un individuo

que es *atemporalmente* consciente; (2) hechos relativos a algún individuo que es *atemporalmente* consciente de un modo específico; (3) hechos relativos a alguna experiencia *atemporal* existente; (4) hechos relativos a la supuesta propiedad intrínseca «ser una experiencia», en el sentido de que existe algo atemporalmente que tiene esa propiedad, y (5) hechos consistentes en un modo específico de alguna supuesta propiedad intrínseca en el sentido de que existe atemporalmente algo con esa propiedad.

He definido, por tanto, tres tipos diferentes de hechos. Si *existiesen* hechos de los tres tipos (como ocurre con el primero) *serían* «hechos mentales» en el sentido que estoy empleando. Para completar la definición del sentido limitado en que uso «hechos mentales» sólo tengo que añadir que también deseo aplicar esa denominación a una *cuarta* clase de hechos; a saber, a cualquier hecho relativo a alguno de esos tres tipos o a cualquier otro tipo incluido en ellos consistente en la *existencia de hechos del tipo en cuestión.* En este sentido no sólo será una «hecho mental» todo hecho individual de la clase (α), sino que también lo será el hecho general de que «hay hechos de la clase (α)», y así con los demás casos. Por ejemplo, será un «hecho mental» no sólo el hecho —que pertenece a la clase (β)— de que yo esté percibiendo ahora, sino también el hecho general de la *existencia* de hechos relativos a individuos y tiempos consistentes en que un individuo determinado percibe en un momento dado.

A) Entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en los dos sentidos ya expuestos, sostengo que no hay ninguna razón de peso para suponer que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental. Usaré la expresión, relativa a dos hechos, F_1 y F_2, «F_1 *depende lógicamente* de F_2», siempre y cuando F_1 implique F_2, sea en el sentido en que la proposición «Estoy viendo ahora» *implica* la proposición «soy consciente ahora», o al modo en que la proposición sobre un hecho particular «Esto es rojo» implica la proposición relativa al mismo «Esto tiene color», o incluso en el sentido lógico más estricto en el que, por ejemplo, la conjunción «todos los hombres son mortales y el Sr. Baldwin es un hombre» implica la proposición «el Sr. Baldwin es mortal». Por tanto, decir de dos hechos, F_1 y F_2, F_1 *no* depende lógicamente de F_2, equivale simplemente a decir que F_1 podría haber tenido lugar aunque no ocurriese F_2; o que la conjunción «F_1 es un hecho, pero no F_2», no es una proposición contradictoria; i e., no implica a la vez dos proposiciones incompatibles entre sí.

Por tanto, sostengo que no hay razones suficientes para suponer que la existencia de *algunos* hechos físicos dependa de la de algún hecho mental. Mi posición es totalmente precisa desde el mo-

mento en que mantengo que esto ocurre con los cuatro hechos físicos que he puesto como ejemplo. No hay buenas razones, pongo por caso, para suponer que haya un hecho mental cualquiera del que dependa el hecho de que esa chimenea esté ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería, y de un modo similar en los otros tres casos.

Al sostener semejante cosa, difiero totalmente de algunos filósofos. Difiero, por ejemplo, de Berkeley, que sostuvo que esa chimenea, esa librería y mi cuerpo son todos ellos o bien «ideas», o bien «complejos de ideas», y que ninguna idea puede existir sin ser percibida. Es decir, sostuvo que este hecho físico depende lógicamente de un hecho mental de la cuarta clase mencionada; a saber, un hecho consistente en que hay al menos otro hecho relativo a un individuo y al momento presente, en el sentido de que ese individuo percibe ahora algo. No dice que ese hecho físico dependa lógicamente de algún hecho de una de mis tres primeras clases (por ejemplo, de un hecho relativo a un individuo particular y a un tiempo presente, de modo que *ese* individuo percibe ahora algo). Lo que dice es que el hecho físico no hubiera podido existir como tal a menos que hubiese habido efectivamente *algún* hecho mental de este tipo. Me parece que muchos filósofos que tal vez hubiesen estado en desacuerdo, sea con la suposición de Berkeley de que mi cuerpo es una «idea» o está «constituido por ideas», o con la suposición de que las «ideas» no pueden existir sin ser percibidas, o con ambas, habrían no obstante coincidido con él en pensar que este hecho físico depende lógicamente de *algún* «hecho mental». Podrían decir, por ejemplo, que no sería un hecho a menos que hubiese habido temporal o atemporalmente *alguna* «experiencia». Incluso muchos otros han sostenido, a mi entender, que *todo* hecho depende lógicamente de otro hecho. Naturalmente, creían poseer buenas razones en favor de sus opiniones, como también lo creía Berkeley.

B) Mantengo también que no hay razones suficientes para suponer que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir que F_1 depende causalmente de F_2, quiero decir solamente que F_1 *no hubiese* existido como tal hecho, a menos que hubiese tenido lugar F_2. No digo que F_1 *no hubiese* sido *concebible* como un hecho, a menos que F_2 hubiese tenido lugar, que es lo que significa «lógicamente dependiente». Puedo ilustrar lo que quiero decir refiriéndome a un ejemplo que ya he puesto. El hecho de que esa chimenea esté más cerca de mi cuerpo que esa librería no depende *lógicamente,* a mi entender (como ya expliqué) de ningún hecho mental; hubiera *podido* ser un hecho, aunque no existiesen hechos mentales. Pero, ciertamente, depende *causalmente* de muchos hechos

mentales: mi cuerpo no estaría aquí si yo hubiese sido consciente en el pasado de diversas maneras, y, ciertamente, la chimenea y la librería no *habrían* existido a menos que también otros hombres hubieran sido conscientes.

Ahora bien, sostengo que no hay buenas razones para suponer que dependan de algún hecho mental dos de los hechos que puse como ejemplo de hechos físicos (en concreto, que la Tierra ha existido durante muchos años y que la Luna lleva mucho más tiempo cerca de la Tierra que del Sol). A mi modo de ver, no hay razón para suponer que haya algún hecho mental del que se pueda decir con verdad: si no hubiera tenido lugar este hecho, la tierra no hubiese existido durante tantos años. Una vez más, creo que difiero de algunos filósofos al sostener esto. Difiero, por ejemplo, de los que han sostenido que todas las cosas materiales han sido creadas por Dios y que tienen buenas razones para suponer que fue así.

III. Acabo de explicar que difiero de aquellos filósofos que han sostenido que hay razones para suponer que todas las cosas materiales fueron creadas por Dios. En mi posición filosófica hay un punto importante que considero digno de mención: también difiero de todos los filósofos que han mantenido la existencia de buenas razones para suponer que hay un Dios, independientemente de que hayan o no mantenido a la vez que ha creado cosas materiales.

De un modo semejante, mientras que algunos filósofos han sostenido que hay razones de peso para mantener que nosotros, los seres humanos, continuaremos existiendo y siendo conscientes después de la muerte de nuestros cuerpos, yo sostengo que no las hay.

IV. Abordaré, ahora, un problema de muy distinta índole.

Como expliqué en el apartado I, no soy en absoluto escéptico respecto a la *verdad* de proposiciones tales como «La Tierra ha existido durante muchos años», «Muchos cuerpos humanos han vivido sobre ella durante mucho tiempo»; es decir, proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales. Por el contrario, sostengo que todos conocemos con certeza la verdad de muchas proposiciones por el estilo. Pero soy muy escéptico por lo que respecta a cuál sea el *análisis* correcto de esas proposiciones. Pienso, además, que en este punto difiero de bastantes filósofos. Muchos parecen sostener que no hay duda alguna relativa al *análisis* de ciertos aspectos de estas proposiciones (ni por tanto de la proposición «Han existido cosas materiales»), mientras que yo sostengo que su análisis es muy discutible. Incluso aunque algunos de ellos sostengan, como hemos visto, que no hay ninguna duda sobre su *análisis,* con todo parecen haber

dudado de si tales proposiciones son *verdaderas*. Yo, por el contrario, aun sosteniendo que no hay ninguna duda sobre la verdad de esas proposiciones, mantengo que por lo que atañe a algunos puntos ningún filósofo ha logrado hasta el momento sugerir un análisis plausible.

Me parece completamente evidente que el problema de cómo han de ser analizadas las proposiciones del tipo que he mostrado depende de cómo han de ser analizadas proposiciones de otro tipo más simple. En este momento sé que estoy percibiendo una mano humana, una pluma, una hoja de papel, etc. Opino que no sabré cómo analizar la proposición «Existen cosas materiales» hasta que no sepa cómo se han de analizar, en ciertos aspectos, estas proposiciones más simples. Pero ni siquiera éstas son suficientemente simples. Para mí es evidente que el que yo sepa que ahora estoy percibiendo una mano humana se deduce de un par de proposiciones más simples aún. Estas proposiciones sólo las puedo formular del modo siguiente: «Estoy percibiendo *esto*» y «Esto es una mano humana». El análisis de las proposiciones de este último tipo creo que presenta dificultades considerables, y sin embargo el problema general de la *naturaleza* de las cosas materiales depende, como es obvio, de su análisis. Me parece sorprendente que habiendo dedicado tanta atención al problema de cómo *son* las cosas materiales y cómo se perciben, tan pocos filósofos hayan intentado dar una explicación clara precisamente de cómo suponen que *conocen* (o *juzgan,* en el caso de que hayan sostenido que no *conocemos* que tales proposiciones sean verdaderas, o incluso que ninguna de tales proposiciones *es* verdadera) cuando conocen o juzgan cosas tales como «esto es una mano», «esto es el Sol», «esto es un perro», etc.

Sólo hay dos cosas que me parecen completamente ciertas acerca del análisis de tales proposiciones (pero incluso en este punto temo que algunos filósofos no estén de acuerdo conmigo). Son las siguientes: cuando conozco o juzgo que una tal proposición es verdadera, (1) hay siempre algún *dato sensible* sobre el que versa la proposición en cuestión, un dato sensible que es en cierto sentido el *tema* principal o último de dicha proposición, y (2) que, no obstante, *lo que* sé o juzgo verdadero de este dato sensible no es (en general) que sea él mismo una mano o un perro o el sol, etc., según el caso.

Creo que muchos filósofos han dudado acerca de si existen esas cosas que otros filósofos han denominado «datos sensibles» o «datos de los sentidos». Incluso es muy posible que algunos filósofos (entre los que me encontraba hace algún tiempo) hayan usado estos términos con sentidos que hacen realmente dudosa la existencia de se-

mejantes cosas. Pero no hay duda ninguna de que hay datos de los sentidos, tal como uso ahora el término. En este momento estoy viendo un gran número de ellos y estoy percibiendo otros muchos. Para indicar al lector qué entiendo por datos de los sentidos me basta con pedirle que mire su propia mano. Si lo hace, podrá distinguir una cosa (y *sólo* una, a menos que vea doble) idéntica, como notará a primera vista, no a toda su mano derecha, sino a la parte de su superficie que ve realmente. Incluso podrá notar (tras una breve reflexión) que es dudoso que pueda ser idéntica a la superficie de su mano. A lo que me refiero con «datos de los sentidos» es a cosas que son (en ciertos aspectos) *del mismo tipo* que las que uno ve al mirar su mano. Por lo que a ellas respecta es perfectamente comprensible que algunos filósofos hayan supuesto que es parte de la superficie de la mano que están viendo, mientras que otros han supuesto que no puede ser así. Definiré, por tanto, el término de tal modo que quede sin decidir si el dato sensible que veo ahora al mirar mi mano y que es un dato sensible de mi mano, o es o no idéntico a la parte de su superficie que veo realmente.

Me parece cierto que lo que sé de ese dato sensible, cuando conozco que «Esto es una mano humana», no es que sea él *mismo* una mano humana, puesto que sé que mi mano tiene muchas partes (sus otras partes, y los huesos que están dentro), las cuales, con toda certeza, *no forman* parte de este dato sensible.

Por tanto, estoy seguro de que el análisis de la proposición «Esto es una mano humana», es, más o menos, del tipo siguiente: «es verdad que hay una cosa y sólo una de la que se puede decir tanto que es una mano humana, como que *esta superficie* es parte de su superficie». En otras palabras, para expresar mi punto de vista en términos de la «teoría de la percepción representativa», sostengo que es totalmente falso que perciba *directamente mi mano,* y cuando digo que la «percibo» (como puedo hacerlo correctamente) quiero decir que percibo (en un sentido diferente, aunque más fundamental) algo que (en un sentido conveniente) es *representativo* de ella; concretamente, cierta parte de su superficie.

Esto es lo único que considero *cierto* por lo que respecta al análisis de la proposición «Esto es una mano humana». Hemos visto que incluye en su análisis una proposición del tipo: «Esto es parte de la superficie de una mano humana» (en la cual «Esto» tiene, como es natural, un significado diferente del que tiene en la proposición original que acaba de ser analizada). Pero además esta proposición se refiere, sin ninguna duda, al dato sensible que estoy viendo y que pertenece a mi mano. Por tanto, surge el siguiente problema: Cuando conozco que «*esto* es *parte de la superficie de* una

mano humana», *¿qué* es lo que estoy conociendo acerca del dato sensible en cuestión? ¿Conozco verdaderamente en este caso que *el* dato sensible es parte de la superficie de la mano humana? Lo que conocía en el caso de «Esto es una mano humana», no era que el *propio* dato sensible fuese una mano humana. ¿Ocurre, acaso, lo mismo con esta nueva proposición, de modo que tampoco en este caso sepa que el *propio* dato sensible es parte de la superficie de una mano? De ser así, ¿qué conozco del propio dato?

Me parece que ningún filósofo ha sugerido hasta el presente una solución definitiva.

Pienso que sólo hay tres tipos alternativos de respuesta posibles. Pero me parece que hay objeciones muy graves en contra de cualquiera de ellos.

(1) Sólo hay una solución del primer tipo: a saber, que en este caso lo que realmente estoy conociendo es que el dato sensible, *él mismo*, es parte de la superficie de una mano humana. En otras palabras, aunque no percibo directamente *mi mano,* sin embargo percibo *directamente* parte de su superficie. El propio dato sensible *es* esta parte de su superficie y no simplemente algo que la «represente» (en un sentido a determinar). Por tanto, el sentido según el cual «percibo» esta parte de la superficie de mi mano no precisa ser definido respecto a un tercer sentido último de «percibir», el único en el que la percepción es directa, es decir, el sentido en que percibo el dato sensible.

Si esta solución es verdadera, como pienso que tal vez sea, creo que debemos abandonar una opinión aceptada por muchos filósofos, según la cual nuestros datos poseen realmente las cualidades con que aparecen a nuestros sentidos. Hay que abandonarla porque si otra persona estuviese observando a través de un microscopio la misma superficie que miro a simple vista, el dato sensible visto por él le parecería provisto de cualidades, no sólo diferentes, sino también incompatibles con las que parece tener el mío. Además, si mi dato sensible es idéntico a la superficie que ambos estamos viendo, también deberá serlo el suyo. Mi dato sensible sólo puede ser, por tanto, idéntico a esta superficie a condición de ser idéntico a su dato sensible, y puesto que su dato sensible se muestra sin más con cualidades incompatibles con las que parece tener el mío, sólo serán idénticos a condición de que el dato sensible en cuestión, o bien no posea las cualidades que me parece que tiene, o bien no posea las que a él le parece que tiene.

Sin embargo, no creo que ésta sea una objeción fatal a ese primer tipo de opinión. Una objeción mucho más seria es, según creo, que cuando vemos algo doble (tenemos lo que se llama «una imagen

doble») poseemos *dos* datos sensibles *de* la misma superficie que no puede ser idéntica a ambos, y, sin embargo, parece que las llamadas «imágenes» debieran ser idénticas si es que cada dato sensible es idéntico a esa superficie. Parece, por tanto, como si cada dato sensible, después de todo, sólo fuese «representativo» *de* la superficie de la que es dato sensible.

(2) Pero si es así, ¿qué relación tiene con la superficie mencionada?

Las opiniones de este segundo tipo sostienen que cuando conozco que «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que estoy conociendo respecto al dato sensible *de* esa superficie, *no* es que sea *él mismo* parte de la superficie de una mano humana, sino más bien algo del tipo siguiente: Se dice que hay *una* relación, R, tal que lo que conozco respecto al dato sensible es, o bien «Hay una cosa y sólo una que no sólo es parte de la superficie de una mano humana, sino que además está en la relación R con este dato sensible», o bien «Hay un conjunto de cosas que tomadas colectivamente *forman* parte de la superficie de una mano humana, y cada miembro del conjunto mantiene la relación R con su dato sensible, no formando parte del conjunto lo que no mantenga con él la relación R».

Como es obvio, dentro de este segundo tipo caben diferentes enfoques, según cómo se tome la relación R. Sin embargo, sólo uno de ellos me parece plausible; a saber, el que sostiene que R es una relación última e inanalizable que podría expresarse diciendo: «*xRy*» significa lo mismo que «*y* es una apariencia o manifestación de *x*». Es decir, el análisis que esta solución daría de «Esto es parte de la superficie de una mano humana» sería «hay una cosa y sólo una que forma parte de la superficie de una mano humana y de la que es apariencia o manifestación este dato sensible».

Me parece que también contra este punto de vista hay objeciones muy graves, principalmente cuando se consideran los problemas relativos a cómo podemos *conocer* que hay una cosa y sólo una que mantiene con nuestros datos sensibles esa supuesta relación última; y, de ser posible esto, cómo podemos *conocer* algo más acerca de tales cosas, como, por ejemplo, qué tamaño o qué forma tiene.

(3) El tercer tipo de respuestas (la única alternativa que veo posible si se rechazan [1] y [2]) viene dado por la sugerencia de J. S. Mill, cuando decía que las cosas materiales son «posibilidades permanentes de sensación». Su opinión parece haber sido la siguiente: cuando conozco un hecho como «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que conozco del dato sensible, objeto principal de ese hecho, no es que sea él mismo parte de una mano hu-

mana ni que *la* cosa que mantiene con él una relación cualquiera sea parte de la superficie de una mano, sino todo un conjunto de hechos hipotéticos del estilo: «Si se hubiesen cumplido *estas* condiciones, yo habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* modo», «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* otro modo», etc.

Creo una vez más que es *posible* que sea verdadero este tercer tipo de enfoques relativos al análisis de las proposiciones que nos ocupan. Pero sostener (como parece haberlo hecho Mill entre otros) que es verdadero con *certeza,* o casi con *certeza,* me parece un error tan grave como sostenerlo de (1) o de (2). Me parece que hay objeciones muy graves, en particular las tres siguientes: (*a*) en general, si bien cuando conozco un hecho como «Esto es una mano», conozco con certeza algunos hechos hipotéticos del tipo «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible de este otro tipo correspondiente a la misma superficie», sin embargo parece claro que las condiciones en las que lo conozco son ellas mismas del tipo «Si ésta y aquella *cosa material* hubiesen estado en esa posición y condiciones...»; (*b*) es dudoso una vez más que haya una relación intrínseca según la cual el conocimiento de que en *aquellas* otras condiciones habría de percibir un dato sensible de *otro* tipo (de la misma superficie) equivalga al conocimiento de que en esas circunstancias percibiría un dato ligado con éste por dicha relación; y (*c*) de ser verdad, es evidente que el sentido en que una superficie material es «redonda» o «cuadrada» sería claramente distinto de aquel según el cual nuestros datos sensibles nos parecen sin más «redondos» o «cuadrados».

V. Así como sostengo que la proposición «Hay y ha habido cosas materiales» es verdadera con toda certeza, aunque el problema de cómo ha de ser analizada no haya recibido hasta el presente una solución satisfactoria, sostengo también que la proposición «Hay y ha habido muchos Yo», es verdadera con toda certeza, aunque, una vez más, todos los análisis que han sido sugeridos por los filósofos son en extremo dudosos.

Sé con toda seguridad que tanto en este momento como en el pasado he percibido diferentes datos sensibles. Es decir, sé que hay hechos mentales de clase (β) interrelacionados de un modo que habría que expresar diciendo que todos ellos son hechos relativos a *mí.* Ahora bien, no sé con certeza cómo ha de ser analizado este tipo de conexión, ni creo que lo sepa ningún otro filósofo. Del mismo modo que en el caso de la proposición «Esto es parte de la

superficie de una mano humana» hay muchos puntos de vista totalmente diversos sobre su análisis, todos ellos *posibles,* aunque ninguno llegue a ser cierto, también ocurre eso en el caso de la proposición «En este momento yo percibo este dato sensible, aquél y el de más allá», y en el de la proposición «Estoy percibiendo ahora este dato sensible y he percibido en el pasado datos sensibles de estos y otros tipos». Me parece que no hay duda ninguna sobre la *verdad* de estas proposiciones, pero el problema de hasta qué punto es correcto su análisis ofrece dudas muy graves. Por ejemplo, quizá el análisis verdadero pueda ser tan paradójico como el tercer punto de vista mencionado arriba, en el epígrafe IV, a modo de análisis de «Esto es parte de la superficie de una mano humana». Ahora bien, creo que si es tan paradójico, es igualmente dudoso. Por otra parte, me da la impresión de que muchos filósofos han supuesto que no hay duda o, si la hay, muy pequeña acerca del análisis correcto de esas proposiciones, y muchos de ellos han sostenido también, invirtiendo mi posición, que esas mismas proposiciones no son verdaderas.

[Versión castellana de Carlos Solís.]

Moritz Schlick

EL FUTURO DE LA FILOSOFIA

El estudio de la historia de la filosofía es quizás el más fascinante empeño para todo aquel que se sienta deseoso de entender la civilización y cultura del género humano, porque todos los diferentes elementos de la naturaleza humana que contribuyen a constituir la cultura de una cierta época o nación se reflejan de un modo u otro en la filosofía de esa época o de esa nación.

La historia de la filosofía se puede estudiar desde dos puntos de vista distintos. El primer punto de vista es el del historiador; el segundo, el del filósofo. Cada uno de ellos se aproximará a la historia de la filosofía experimentando sensaciones diferentes. El historiador sentirá despertar sus mayores entusiasmos ante las grandes obras de los pensadores de todos los tiempos, ante el espectáculo de la inmensa energía mental y de la imaginación, el fervor y la generosidad que han dedicado a sus creaciones, y todos estos resultados serán para él fuente del mayor goce. Por supuesto que el filósofo, cuando estudia la historia de la filosofía, podrá también tener sensaciones de deleite e inevitablemente se sentirá inspirado por las maravillosas muestras de genio dadas a lo largo de los siglos. Pero, aunque pueda experimentar placer, sus sentimientos ante la filosofía no serán los mismo que los del historiador. No podrá gozar con

* [«Die Zukunft der Philosophie», publicado en *Gesammelte Aufsätze*. Reproducido con autorización de Gerold and Co., Viena.]

los pensamientos de los tiempos antiguos y modernos sin sentirse turbado por sensaciones de una naturaleza enteramente diferente.

El filósofo no puede darse por contento con preguntar, como preguntaría el historiador con respecto a todos los sistemas de pensamiento: ¿son bellos?, ¿son brillantes?, ¿son importantes históricamente?, etc. La única cuestión que le interesará será ésta: «¿Qué hay de verdad en esos sistemas?» Y en el momento en que haga esa pregunta se sentirá descorazonado al contemplar la historia de la filosofía, porque, como todos ustedes saben, hay tanta contradicción entre los diversos sistemas —son tantos los conflictos y las disputas entre las diferentes opiniones propuestas en diferentes períodos por diferentes filósofos pertenecientes a diferentes naciones— que parece a primera vista completamente imposible creer que en la historia de la filosofía hay un progreso continuo como el que parece haber en otras empresas de la mente humana, como la ciencia o la técnica.

La cuestión que vamos a plantear esta noche es la siguiente: «¿Continuará existiendo en el futuro este caos que existe ahora?» ¿Continuarán los filósofos contradiciéndose entre sí, ridiculizando cada uno las opiniones de los otros, o se producirá por fin una especie de acuerdo universal, una unidad entre las opiniones filosóficas que en el mundo se dan?

Todos los grandes filósofos creyeron que con sus propios sistemas daba comienzo una nueva época del pensamiento; que ellos, al fin, habían descubierto la verdad definitiva. Si no lo hubieran creído así apenas hubieran podido llevar nada a cabo. Este fue el caso de Descartes, por ejemplo, cuando introdujo el método que lo convirtió en «el padre de la filosofía moderna», como se le conoce generalmente; de Spinoza, cuando intentó introducir el método matemático en filosofía; o incluso de Kant cuando dijo en el prefacio de su obra más importante que a partir de entonces la filosofía podía empezar a marchar de una forma tan segura como hasta entonces sólo lo había hecho la ciencia. Todos ellos creían que habían conseguido poner fin al caos e iniciar algo enteramente nuevo que acarrearía una mejora en la estimación del valor de las opiniones filosóficas. Pero el historiador no puede compartir esa idea; hasta es posible que la encuentre ridícula.

Lo que nosotros queremos es plantear el problema de «¿Cuál será el futuro de la filosofía?» enteramente desde el punto de vista del filósofo. Sin embargo, para responder a esta cuestión tendremos que utilizar el método del historiador, porque no podremos decir cuál será el futuro de la filosofía salvo en la medida en que nuestras conclusiones se deriven de nuestro conocimiento de su pasado y su presente.

El primer efecto que nos produce la consideración histórica de

las opiniones filosóficas es la adquisición de la seguridad de que ningún sistema filosófico nos inspira confianza. Si esto es así —si no podemos ser cartesianos, spinozistas, kantianos, etc.—, parece que la única alternativa es hacerse escépticos e inclinarse a creer que no puede haber ningún sistema de filosofía verdadero, porque, si lo hubiera, parece que debiera, al menos, haberse barruntado su verdad y que ésta debiera haberse hecho patente de alguna maenra. Sin embargo, cuando examinamos la historia de la filosofía con honestidad, parece como si no hubiera trazas de ningún descubrimiento que pudiera conducir a una opinión filosófica unánime.

Son un buen número los historiadores que han realizado esta inferencia escéptica, e incluso algunos filósofos han llegado a la conclusión de que no hay progreso filosófico y de que la propia filosofía no es otra cosa que la historia de la filosofía. Este punto de vista fue defendido por más de un filósofo al comienzo de este siglo y se le ha llamado «historicismo». Que la filosofía consiste solamente en su propia historia es una idea extraña, pero a pesar de ello ha sido propugnada y defendida con argumentos aparentemente poderosos. Veremos, sin embargo, que no estamos obligados a adoptar ese punto de vista escéptico.

Hasta el momento hemos considerado dos alternativas posibles en las que se puede creer. En primer lugar, que la verdad última se presenta realmente en algún sistema de filosofía, y, en segundo lugar, que no hay filosofía en absoluto, sino sólo una historia del pensamiento. No quiero esta noche proponer que se escoja ninguna de estas dos alternativas; me gustaría, más bien, proponer una tercera que ni es escéptica ni se basa en la creencia de que puede haber algún sistema de filosofía que sea un sistema de verdades últimas. Pretendo adoptar una concepción enteramente diferente de la filosofía, y mi opinión es, naturalmente, que esta concepción de la filosofía será adoptada en el futuro por todo el mundo. De hecho, me parecería extraño que la filosofía, la más noble de las empresas intelectuales, el impresionante logro humano que ha recibido, a menudo, el nombre de «reina de las ciencias», no fuera nada más que una gran decepción. Me parece, por tanto, verosímil que se pueda encontrar, mediante un cuidadoso análisis, una tercera concepción, y creo que la concepción que voy a proponer hará completa justicia a todos los argumentos escépticos en contra de la posibilidad de un sistema filosófico sin por ello privar a la filosofía de su nobleza y grandeza.

Desde luego, el simple hecho de que los grandes sistemas de filosofía no hayan tenido éxito hasta el momento y no hayan sido capaces de ganar general reconocimiento, no es razón suficiente para que en el futuro no se descubra un sistema filosófico que sea uni-

versalmente considerado como la solución última de los grandes problemas. Esto es, además, lo que cabría esperar si la filosofía fuera una «ciencia». Porque en la ciencia vemos continuamente que se encuentran soluciones satisfactorias, inesperadas, a grandes problemas, y cuando no es posible ver claro en algún punto determinado de una cuestión científica, no por ello desesperamos. Albergamos la creencia de que los científicos del futuro serán más afortunados y descubrirán lo que nosotros no hemos conseguido descubrir. A este respecto, sin embargo, se hace patente la gran diferencia entre ciencia y filosofía. La ciencia muestra un desarrollo gradual. No hay la más ligera duda de que la ciencia ha experimentado progresos y continúa progresando, aunque tampoco falten quienes se muestran escépticos con respecto a la ciencia. No se puede dudar seriamente ni por un momento de que nosotros sabemos mucho más acerca de la naturaleza, por ejemplo, de lo que sabían las gentes de siglos anteriores. Hay, incuestionablemente, algún tipo de progreso en la ciencia, pero, si somos perfectamente honestos, no podemos decir que en la filosofía se descubra un progreso de tipo similar.

Hoy se discuten los mismos grandes temas que se discutían en tiempos de Platón. Por más que durante un tiempo pareciera como si una determinada cuestión estuviese definitivamente resuelta, lo cierto es que pronto volvía a plantearse de nuevo y tenía que ser discutida y reconsiderada. Era característico de la obra del filósofo el que ésta siempre tuviera que comenzar otra vez por el principio. Nunca da el filósofo nada por establecido. Siente que ninguna solución a un problema filosófico es lo bastante cierta o segura, y siente que debe comenzar de nuevo a resolver el problema. Existe, entonces, entre ciencia y filosofía esta diferencia que nos hace mostrarnos escépticos con respecto a cualquier progreso futuro de la filosofía. Sin embargo, cabe pensar que los tiempos puedan cambiar, y que podamos encontrar el sistema filosófico verdadero. Pero es ésta una vana esperanza, porque podemos hallar razones por las que la filosofía ha fracasado y debe fracasar en su intento de producir resultados perdurables como los que la ciencia ha alcanzado. Si estas razones son buenas, estaremos justificados al no confiar en ningún sistema de filosofía y al creer que semejante sistema no aparecerá en el futuro.

Apresurémonos a decir que estas razones no se basan en la dificultad de los problemas de los que la filosofía se ocupa; ni tampoco en la debilidad e incapacidad del entendimiento humano. Si así fuera, cabría fácilmente concebir que el entendimiento humano y la razón pudieran desarrollarse, y pensar que si ahora no somos lo bastante inteligentes, nuestros sucesores podrán serlo lo bastante como para

desarrollar un sistema. No. La razón auténtica hemos de encontrarla en una curiosa mala comprensión y mala interpretación de la naturaleza de la filosofía; reside en el hecho de que no se distingue entre la actitud científica y la actitud filosófica. Reside en la idea de que la naturaleza de la filosofía y la de la ciencia son más o menos la misma, que una y otra consisten en sistemas de proposiciones verdaderas acerca del mundo. En realidad, la filosofía no es nunca un sistema de proposiciones y, por lo tanto, es completamente diferente de la ciencia. La comprensión cabal de la relación entre la filosofía, por una parte, y las ciencias, por otra, es, pienso, la mejor manera de conseguir penetrar en la naturaleza de la filosofía. Empezaremos, por tanto, con una investigación de esta relación y de su desarrollo histórico. Esto nos proporcionará los hechos necesarios para predecir el futuro de la filosofía. El futuro, desde luego, es siempre cuestión de conjetura histórica, porque lo único que podemos hacer es calcularlo a partir de experiencias pasadas y presentes. Por eso nos preguntamos ahora: ¿cómo se ha concebido la naturaleza de la filosofía en comparación con la de las ciencias?, y ¿cómo se ha desarrollado en el curso de la historia?

En sus comienzos, como ustedes quizá sepan, se consideraba la filosofía, simplemente, como otro nombre de la «búsqueda de la verdad», y se identificaba con la ciencia. Los hombres que buscaban la verdad por sí misma recibían el nombre de filósofos, y no había distinción entre filósofos y hombres de ciencia.

Sócrates introdujo un pequeño cambio en esta situación. Podríamos decir que Sócrates despreciaba la ciencia. No creía en las especulaciones acerca de astronomía y en torno a la estructura del mundo en que los filósofos primitivos se habían complacido. Creía que nunca se puede alcanzar un conocimiento cierto en estas materias y restringía sus investigaciones a la naturaleza del carácter humano. No era un hombre de ciencia, no tenía fe en ella, y, sin embargo, todos reconocemos que es uno de los más grandes filósofos que han existido. No es Sócrates, sin embargo, el que creó el antagonismo que más tarde encontramos entre ciencia y filosofía. De hecho, sus sucesores combinaron muy bien el estudio de la naturaleza humana con la ciencia de las estrellas y del universo.

La filosofía permaneció unida a las diversas ciencias hasta que éstas fueron gradualmente desgajándose de ella. De este modo quizá, la matemática, la astronomía, la mecánica y la medicina se hicieron una tras otra independientes y se creó así una diferencia entre la ciencia y la filosofía. Persistió, sin embargo, algún tipo de unidad o identidad, pudiéramos decir, casi hasta los tiempos modernos, es decir, hasta el siglo XIX. Creo que podemos decir, con verdad, que

hay ciertas ciencias —pienso en concreto en la física— que no se separaron por completo de la filosofía hasta el siglo XIX. Incluso hoy algunas cátedras de universidad de física teórica se llaman oficialmente cátedras de «filosofía natural».

Fue también en el siglo XIX cuando comenzó el auténtico antagonismo, desarrollándose por parte del filósofo un cierto sentimiento de enemistad hacia el científico y de éste hacia aquél. Este sentimiento surgió cuando la filosofía se las dio de poseer un método de descubrimiento mejor y más noble que el método científico de observación y experimentación. En Alemania, a comienzos del siglo XIX, Schelling, Fichte y Hegel creían que había algún tipo de camino real que conducía a la verdad y que estaba reservado al filósofo, mientras el científico recorría el camino del vulgar y muy tedioso método experimental que requería una técnica meramente mecánica. Pensaban que podían alcanzar la misma verdad que el científico intentaba encontrar, pero de una manera mucho más fácil, tomando un atajo reservado a la mentes más altas, accesiblè sólo al genio filosófico. No me extenderé, sin embargo, acerca de esto, porque pienso que puede considerarse superado.

Hay otra concepción, sin embargo, que intenta establecer una distinción entre ciencia y filosofía diciendo que la filosofía se ocupa de las verdades más generales que se pueden conocer acerca del mundo y que la ciencia se ocupa de verdades más particulares. Es esta última concepción de la naturaleza de la filosofía la que yo debo discutir brevemente esta noche, en la medida en que ella nos ayudará a entender lo que ha de seguir.

Esta opinión, según la cual la filosofía es la ciencia que se ocupa de aquellas verdades más generales que no pertenecen al campo de ninguna ciencia especial, es la concepción más común que puede encontrarse en casi todos los libros sobre la materia; ha sido adoptada por la mayoría de los filósofos en nuestros días. Se cree generalmente que al igual que, por ejemplo, la química trata de las proposiciones verdaderas acerca de los diversos compuestos químicos y la física de la verdad acerca del comportamiento físico, así también la filosofía se ocupa de las cuestiones más generales concernientes a la naturaleza de la materia. Igualmente, así como la historia investiga los diversos encadenamientos de sucesos individuales que determinan el destino del género humano, se supone que la filosofía (en cuanto «filosofía de la historia») descubre los principios generales que gobiernan todos esos sucesos.

De este modo, se piensa que la filosofía, concebida como la ciencia que se ocupa de las verdades más generales, nos proporciona lo que podría llamarse una imagen global del mundo, una visión gene-

ral del mundo en la que todas las diferentes verdades de las ciencias especiales encuentran su lugar y se unifican en una gran imagen. Se trataría de un objetivo que las ciencias especiales por sí mismas son incapaces de alcanzar, en la medida en que no son suficientemente generales y se ocupan sólo de rasgos concretos y parciales del gran todo.

Esta que pudiéramos llamar «concepción sinóptica» de la filosofía, al sostener, como sostiene, que la filosofía es también una ciencia, sólo que de un carácter más general que las ciencias especiales, ha conducido, a mi modo de ver, a una terrible confusión. Por una parte, se le ha dado al filósofo el carácter de un científico. Se sienta en su biblioteca, consulta innumerables libros, trabaja en su escritorio y estudia las diversas opiniones de gran número de filósofos como un historiador podría comparar sus distintas fuentes, o como lo haría cualquier científico que buscara un objetivo determinado dentro de algún dominio específico del conocimiento: tiene todo el aire de un científico y cree de verdad que está usando de algún modo el método científico, sólo que a una escala más general. Considera a la filosofía como una ciencia más distinguida y noble que las otras, pero no esencialmente distinta de éstas.

Por otra parte, teniendo en la mente esta imagen del filósofo, encontramos un contraste muy grande cuando contemplamos los resultados realmente alcanzados por el trabajo filosófico desarrollado de esta manera. La apariencia exterior del modo de trabajar del filósofo y el del científico es la misma, pero no hay semejanza entre los resultados. Los resultados científicos se van desarrollando, se combinan con otros resultados y reciben general reconocimiento; y en la obra del filósofo no se descubre tal cosa.

¿Qué es lo que hemos de pensar de esta situación? Ha llevado a resultados muy curiosos y más bien ridículos. Cuando abrimos un libro de texto de filosofía o cuando examinamos una de las extensas obras de un filósofo de hoy encontramos a menudo una inmensa cantidad de energía dedicada a la tarea de descubrir qué es la filosofía. No encontramos esto en ninguna de las otras ciencias. Ni los físicos ni los historiadores dedican páginas a averiguar en qué consiste la física o la historia. Incluso aquellos que coinciden en decir que la filosofía es, de algún modo, el sistema de las verdades más generales explican esta generalidad de maneras más bien diferentes. No entraré en los detalles de estas diversas definiciones. Me limitaré a indicar que para algunos la filosofía es la «ciencia de los valores», porque creen que las cuestiones más generales a las que todas las cuestiones finalmente conducen, tienen que ver, de una u otra manera, con el valor. Otros dicen que es epistemología, es decir, teoría del cono-

cimiento, porque se supone que la teoría del conocimiento se ocupa de los principios más generales sobre los que descansan todas las verdades particulares. Una de las consecuencias que generalmente extraen los partidarios de esta concepción es la de que la filosofía es o bien parcialmente o bien enteramente metafísica. Y se supone que la metafísica es una especie de estructura edificada sobre la estructura de la ciencia, y en parte descansando sobre ella, pero sobresaliendo en elevadas cumbres que están fuera del alcance de todas las ciencias y de la experiencia.

Por todo esto vemos que, incluso aquellos que adoptan la definición de la filosofía como la ciencia más general, no se ponen de acuerdo en torno a su naturaleza esencial. No cabe duda de que esto es un poco ridículo, y algún historiador futuro, dentro de cientos o miles de años, pensará que es curioso que la discusión acerca de la naturaleza de la filosofía fuera tomada tan en serio en nuestros días. Algo debe de haber equivocado cuando una discusión conduce a esa confusión. Hay también razones positivas muy definidas por las que la «generalidad» no se puede utilizar como característica distintiva de la filosofía frente a las ciencias «especiales», pero no me detendré en ellas; en lugar de eso, intentaré alcanzar una conclusión positiva por un camino más corto.

Cuando, hace un momento, hablé de Sócrates, señalé que sus pensamientos eran, en cierto sentido, opuestos a las ciencias naturales; su filosofía, por tanto, no era, ciertamente, idéntica a las ciencias, y no era la «más general» de ellas. Era más bien una especie de Sabiduría de la Vida. Pero el rasgo importante que debiéramos observar en Sócrates, con el fin de entender tanto su actitud particular como la naturaleza de la filosofía, es que esta sabiduría que se ocupa de la naturaleza humana y de la conducta humana consiste, esencialmente, en un *método* especial, diferente del método de la ciencia y que, por tanto, no conduce a ningún resultado «científico».

Todos ustedes han leído probablemente, algunos de los Diálogos de Platón, donde éste presenta a Sócrates dando y recibiendo preguntas y respuestas. Si se fijan ustedes en lo que realmente tiene lugar en los diálogos platónicos —o lo que Sócrates intenta hacer en ellos— descubrirán ustedes que, por lo general, no se llega a ciertas verdades definidas que aparecerían al final del diálogo, sino que toda la investigación se desarrollaba con el propósito primario de aclarar qué se quería decir al plantear ciertas cuestiones o usar ciertas palabras. En uno de los diálogos platónicos, por ejemplo, Sócrates pregunta «¿Qué es la justicia?»; recibe varias respuestas a esta cuestión y a su vez pregunta qué se quería significar con estas respuestas, por qué se usaba una determinada palabra de esta o de esa manera,

y de ello resulta generalmente que su discípulo u oponente no tiene en absoluto clara su propia opinión. En pocas palabras: la filosofía de Sócrates consiste en lo que podríamos llamar «La Búsqueda del Significado». Intenta clarificar el pensamiento, analizando el significado de nuestras expresiones y el auténtico sentido de nuestras proposiciones.

Encontramos aquí, entonces, un contraste definido entre este método filosófico que tiene por objetivo el descubrimiento del *significado,* y el método de las ciencias, cuyo objetivo es el descubrimiento de la *verdad.* Antes de ir más lejos, permítaseme expresar breve y claramente que a mi modo de ver la ciencia debiera definirse como la «*búsqueda de la verdad*» y la filosofía como la «*búsqueda del significado*». Sócrates ha establecido para siempre el ejemplo del verdadero método filosófico. Pero tendré que explicar este método desde el punto de vista moderno.

Cuando hacemos un enunciado acerca de algo lo hacemos pronunciando una oración, y la oración expresa una proposición. Esta proposición es o bien verdadera o bien falsa, pero antes de que podamos decidir si es verdadera o falsa debemos saber qué es lo que esa proposición dice. Debemos conocer primero el significado de la proposición. Después de que conozcamos su sentido podremos averiguar si es verdadera o no lo es. Estas dos cosas están, naturalmente, inseparablemente conectadas. No puedo descubrir su verdad sin conocer el significado, y si conozco el significado de la proposición conoceré, al menos, el punto de partida de algún camino que me conducirá al descubrimiento de la verdad o falsedad de la proposición, aunque sea incapaz de conocerlo en este momento. En mi opinión, el futuro de la filosofía gira en torno a esta distinción entre el descubrimiento del sentido y el descubrimiento de la verdad.

¿Cómo decidirnos por o decidir cuál es el sentido de una proposición, o qué es lo que significamos mediante una oración hablada, escrita o impresa? Intentamos representarnos el significado de las diferentes palabras que hemos aprendido a usar, y luego tratamos de encontrar sentido en la proposición. A veces podemos y a veces no podemos; esto último es lo que sucede, por desgracia, en la mayoría de las ocasiones con las proposiciones que se suponen «filosóficas». Pero, ¿cómo podemos estar completamente seguros de que, realmente, sabemos y entendemos lo que significamos cuando hacemos una aserción? ¿Cuál es el criterio último de su sentido? La respuesta es ésta: Sabemos el significado de una proposición cuando podemos indicar exactamente las circunstancias bajo las que sería verdadera (o, lo que viene a ser lo mismo, las circunstancias que la harían falsa). La descripción de estas circunstancias es absolutamen-

te la única manera de hacer claro el significado de una oración. Una vez haya quedado aclarado esto, podemos proceder a examinar las circunstancias que se dan de hecho en el mundo y decidir si éstas hacen nuestra proposición verdadera o falsa. No hay diferencia vital entre los modos como nosotros decidimos acerca de la verdad y la falsedad en la ciencia y en la vida diaria. La ciencia se desarrolla del mismo modo en que lo hace el conocimiento cotidiano. El método de verificación es esencialmente el mismo; sólo que los hechos mediante los cuales se verifican los enunciados científicos son, por lo general, más difíciles de observar.

Parece evidente que cuando un científico o un filósofo presentan una proposición, deben, necesariamente, saber acerca de qué están hablando, antes de proceder a averiguar su valor de verdad. Pero es muy notable el hecho de que, con mucha frecuencia en la historia del pensamiento humano, los pensadores hayan intentado averiguar si una determinada proposición era verdadera o falsa antes de tener claro cuál es su significado, antes de saber realmente qué era aquello que con tanto ahínco buscaban. Esto ha ocurrido incluso a veces en la investigación científica, y de ello citaré ejemplos brevemente. Y estoy tentado de decir que ése ha sido casi siempre el caso en la filosofía tradicional. Como he indicado, el científico tiene dos tareas. Debe averiguar el valor de verdad de una proposición y debe averiguar también su significado (o bien deben averiguarlo por él, aunque por lo general él es capaz de hacerlo por sí mismo). En la medida en que el científico descubre el significado oculto de la proposición que utiliza en su ciencia, es un filósofo. Todos los grandes científicos han dado maravillosos ejemplos de este método filosófico. Han descubierto el auténtico significado de palabras que eran de uso común en los comienzos de la ciencia, pero de las que nadie había dado cuenta de manera perfectamente clara y definida. Cuando Newton descubrió el concepto de «*masa*», en ese momento era realmente un filósofo. El máximo ejemplo de este tipo de descubrimiento en los tiempos modernos es el análisis efectuado por Einstein del significado de la palabra «simultaneidad» tal como se usa en física. Continuamente algo está sucediendo «al mismo tiempo» en Nueva York y en San Francisco, y aunque la gente pensó siempre que sabía perfectamente bien qué es lo que quería decir con ese enunciado Einstein fue el primero que lo aclaró realmente, y desechó ciertas suposiciones injustificadas relativas al tiempo que se habían hecho sin que nadie fuera consciente de ellas. Este fue un logro realmente filosófico: el descubrimiento del significado mediante una aclaración lógica de la proposición. Podría dar más ejemplos, pero quizá con estos dos sea suficiente. Vemos que el significado y la verdad están vinculados por

el proceso de verificación; pero el primero se descubre mediante la reflexión en torno a las posibles circunstancias del mundo, mientras que la segunda se decide averiguando efectivamente si se dan o no se dan esas circunstancias. La reflexión, en el primer caso, es el método filosófico del que el procedimiento dialéctico de Sócrates nos proporciona el ejemplo más simple.

Por lo que hasta ahora he dicho parece como si la filosofía tuviera simplemente que definirse como la ciencia del significado, del mismo modo que, por ejemplo, la astronomía es la ciencia de los cuerpos celestes, o la zoología la ciencia de los animales, y como si la filosofía fuera una ciencia igual que las demás, sólo que con un objeto diferente, a saber, «El Significado». Este es el punto de vista que Susane K. Langer adopta en su libro *The Practice of Philosophy*. La autora ha visto con toda claridad que la filosofía tiene que ver con la búsqueda del significado, pero cree que la búsqueda del significado puede llegar a constituir una ciencia, «un conjunto de proposiciones» —porque ésta es la correcta interpretación del término «ciencia»—. La física no es otra cosa que un sistema de verdades acerca de los cuerpos físicos. La astronomía es un conjunto de proposiciones verdaderas acerca de los cuerpos celestes, etc.

Pero en este caso la filosofía no es una ciencia. No puede haber una ciencia del significado, porque no puede haber un conjunto de proposiciones verdaderas acerca del significado. La razón de esto está en que para llegar al significado de una oración o de una proposición debemos ir más allá de las proposiciones. Porque no podemos esperar explicar el significado de una proposición presentando simplemente otra proposición. Cuando yo pregunto a alguien: «¿Cuál es el significado de esto o de eso?», esa persona deberá responderme con una oración que intentará describir el significado. Pero esto, en último término, no lo puede lograr, porque la oración con la que me responde no sería sino otra proposición, y yo tendría razones para preguntar: «¿Qué significa usted con *esto?*» Podemos continuar definiendo lo que él quiere decir usando palabras diferentes, y repitiendo su pensamiento una vez y otra mediante nuevas oraciones. Yo podría siempre preguntar: «Pero, ¿qué es lo que significa esta nueva proposición?» Como ven, este tipo de indagación nunca tendría un fin. Nunca podríamos aclarar el significado si no hubiera más modo de llegar a él que mediante una serie de proposiciones.

Un ejemplo aclarará todo cuanto acabamos de decir, y creo que todos ustedes lo entenderán inmediatamente. Cuando quiera que alguno de ustedes se encuentra con una palabra difícil cuyo significado desea conocer, lo que hace es consultar la *Enciclopedia Británica.*

Allí se da la definición de la palabra en varios términos. Si se diera el caso de que desconociera usted estos términos, los consultaría a su vez. Sin embargo, este procedimiento no puede prolongarse indefinidamente. Acabará usted llegando a términos muy simples de los que no se encuentra ninguna explicación en la enciclopedia. ¿Cuáles son esos términos? Son los términos que no se pueden definir ya. Admitirán ustedes que existen tales términos. Si yo digo, por ejemplo, que la pantalla de la lámpara es amarilla, usted puede pedirme que describa lo que yo quiero decir con amarillo. Y yo no puedo hacerlo. Tendría que mostrarle a usted algún color y decir que esto es amarillo, pero sería perfectamente incapaz de explicárselo por medio de oraciones o palabras. Si usted no hubiera visto nunca el amarillo y yo no pudiera enseñarle ninguna muestra de ese color, me sería absolutamente imposible aclararle qué es lo que yo quería decir cuando utilicé la palabra. Y los ciegos, por supuesto, nunca podrán entender qué es lo que esa palabra designa.

Todas nuestras definiciones deben terminar en una exhibición, en alguna actividad. Puede haber ciertas palabras a cuyo significado se pueda llegar mediante ciertas actividades mentales, del mismo modo que yo puedo llegar a la significación de una palabra que denota color mostrando el color mismo. Es imposible definir un color: hay que mostrarlo. Nos es necesario algún tipo de reflexión para poder entender el uso de ciertas palabras. Hemos de reflexionar quizá acerca del modo como aprendemos esas palabras, y puede haber también muchos modos de reflexión que nos aclaren qué es lo que queremos decir con tales o cuales proposiciones. Pensemos, por ejemplo, en el término «simultaneidad» de eventos que ocurren en lugares diferentes. Para descubrir qué es lo que significamos realmente con ese término tenemos que entrar en un análisis de la proposición y descubrir cómo se determina realmente la simultaneidad de eventos que ocurren en lugares diferentes, tal y como hizo Einstein; tenemos que especificar ciertos experimentos y observaciones efectivos. Esto nos llevaría a comprender que las actividades filosóficas no pueden ser nunca reemplazadas y expresadas por un conjunto de proposiciones. El descubrimiento del significado de una proposición debe ser alcanzado en último término mediante algún acto, mediante algún procedimiento inmediato, como, por ejemplo, la mostración del color amarillo; no se puede proporcionar mediante una proposición. Por tanto, es imposible que la filosofía, la «búsqueda del significado», consista en proposiciones; no puede ser una ciencia. En consecuencia, la búsqueda del significado no es otra cosa que un tipo de actividad mental.

Nuestra conclusión es que se ha malentendido la filosofía al pen-

sar que los resultados filosóficos se pueden expresar en proposiciones y que puede haber un sistema de filosofía consistente en un sistema de proposiciones que representarían las respuestas a cuestiones «filosóficas». No hay verdades «filosóficas» específicas que contengan la solución de problemas «filosóficos» específicos, sino que la filosofía tiene la misión de encontrar el significado de *todos* los problemas y sus soluciones. Debe definirse como *la actividad de buscar el significado.*

La filosofía es una actividad, no una ciencia; pero esta actividad, naturalmente, está en acción constantemente dentro de cada ciencia, porque antes de que las ciencias puedan descubrir la verdad o falsedad de una proposición tienen que averiguar su significado. Y a veces, en el curso de su tarea, se sorprenden al descubrir, mediante los contradictorios resultados a los que llegan, que han estado usando palabras sin un significado perfectamente claro, y entonces tendrán que volver a la actividad filosófica de clarificación, y no podrán continuar la búsqueda de la verdad hasta tanto no haya tenido éxito la búsqueda del significado. De este modo, la filosofía es un factor extremadamente importante en el seno de la ciencia y con justicia merece ostentar el nombre de «La Reina de las Ciencias».

La Reina de las Ciencias no es ella misma una ciencia. Es una actividad que todos los científicos necesitan y que penetra todas sus restantes actividades. Pero todos los problemas reales son problemas científicos. No hay otros.

Y, ¿qué ocurre con esos grandes problemas que siempre se han considerado —o, más bien, respetado— como «problemas filosóficos» específicos durante tantos siglos? Aquí hemos de distinguir dos casos. En primer lugar, hay gran número de cuestiones que parecen cuestiones porque están construidas según cierto orden gramatical, pero que, sin embargo, no son realmente cuestiones, puesto que es fácil mostrar que las palabras, tal como están tramadas, no hacen sentido lógico.

Si yo preguntara, por ejemplo: «¿Es el azul más idéntico que la música?», verían ustedes inmediatamente que no hay significado en esta oración, aunque no viole las reglas de la gramática castellana. La oración no es en absoluto una pregunta, sino una sarta de palabras. Ahora bien: un análisis cuidadoso muestra que es esto lo que ocurre con la mayoría de los llamados problemas filosóficos. Parecen cuestiones, y es muy difícil identificarlas como carentes de sentido, pero el análisis lógico muestra que son simplemente una especie de confusión de palabras. En cuanto se ha descubierto esto, la cuestión desaparece y nuestras mentes filosóficas quedan en paz. Sabemos

que no hay respuestas porque no hay preguntas. El problema ya no existe.

En segundo lugar, hay algunos problemas «filosóficos» que se acreditan como auténticas cuestiones. Pero de éstos se puede mostrar siempre, mediante un análisis apropiado, que se pueden resolver mediante los métodos de la ciencia aunque en el momento actual no sea posible, por razones técnicas, aplicarlos. Por lo menos podemos decir qué es lo que habría que hacer para responder a esa cuestión, aunque de hecho no tengamos esos medios a nuestra disposición. En otras palabras: los problemas de este tipo no tienen un especial carácter «filosófico», sino que son simplemente cuestiones científicas. En principio —si no en la práctica— siempre se les puede dar respuesta, y sólo la investigación científica puede darla.

Así pues, el destino de todos los «problemas filosóficos» es éste: algunos de ellos desaparecerán al quedar claro que se trata de equivocaciones y malos entendimientos de nuestro lenguaje, y el resto se descubrirá que son cuestiones científicas ordinarias disfrazadas. Estas observaciones determinan, en mi opinión, todo el futuro de la filosofía.

Varios grandes filósofos han comprendido la esencia del pensamiento filosófico de un modo relativamente claro, aunque no hayan dado de ello una formulación elaborada. Kant, por ejemplo, solía decir en sus clases que la filosofía no podía enseñarse. Sin embargo, si fuera una ciencia como la geología o la astronomía, ¿por qué no había de poder enseñarse? De hecho sería perfectamente posible enseñarla. Por tanto, Kant sospechaba de algún modo que no se trataba de una ciencia cuando decía «Yo sólo puedo enseñar a filosofar». Al usar el verbo y rechazar el sustantivo en este contexto Kant indicaba claramente —aunque quizá de un modo involuntario— el carácter peculiar de la filosofía como una actividad, entrando así en cierta medida en contradicción con sus libros, en los que intenta construir la filosofía a la manera de un sistema científico.

También Leibniz da pruebas de haber comprendido esto. Cuando fundó la Academia Prusiana de Ciencia en Berlín y trazó los planes para su constitución, asignó un lugar en ella a todas las ciencias, pero la filosofía no estaba entre ellas. Leibniz no halló lugar para la filosofía en el sistema de las ciencias porque, evidentemente, sabía que no consiste en la búsqueda de un tipo particular de verdad, sino en una actividad que debe penetrar *toda* busca de la verdad.

El punto de vista que yo estoy defendiendo, ha hallado su expresión más clara en los tiempos modernos con Ludwig Wittgenstein, quien expresa esto con las siguientes palabras: «El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no

es una teoría, sino una actividad. El resultado de la filosofía no es una serie de 'proposiciones filosóficas', sino la clarificación de las proposiciones.» Este es exactamente el punto de vista que yo estoy tratando de explicar aquí.

Ahora podemos entender históricamente por qué la filosofía pudo ser considerada como una ciencia muy general: este malentendido se debe a que el «significado» de las proposiciones puede parecer algo muy «general», en la medida en que constituye el fundamento de todo discurso. Podemos también entender históricamente por qué en los tiempos antiguos la filosofía estaba identificada con la ciencia: ocurría esto porque en esa época todos los conceptos que se usaban en la descripción del mundo eran extremadamente vagos. La tarea de la ciencia estaba determinada por el hecho de que no había conceptos claros. Tenían que ser clarificados a lo largo de un lento desarrollo y la energía fundamental de la investigación científica tenía que dirigirse a esta clarificación; es decir, la ciencia tenía que ser filosófica, por lo cual ninguna distinción podía hacerse entre ciencia y filosofía.

Hoy en día encontramos también hechos que prueban la verdad de nuestras afirmaciones. En nuestra época ciertos campos específicos de estudio tales como la ética y la estética se llaman «filosóficos» y se supone que forman parte de la filosofía. Sin embargo, la filosofía, siendo una actividad, es una unidad que no se puede dividir en partes o disciplinas independientes. ¿Por qué, entonces, se les da a estas indagaciones el nombre de filosofía? Porque se encuentran sólo en los comienzos de su constitución como ciencias; y yo pienso que esto es verdad también en una cierta medida de la psicología. Ciertamente, la ética y la estética no poseen todavía conceptos suficientemente claros, la mayoría de la obra en estos campos está dedicada a clarificarlos, y por tanto se las puede llamar con justicia «filosóficas». Pero, naturalmente, en el futuro entrarán a formar parte del gran sistema de las ciencias.

Tengo esperanzas de que los filósofos del futuro verán que les es imposible adoptar, incluso sólo en apariencia exterior, los métodos de los científicos. Debo confesar que la mayoría de los libros de filosofía parecen ridículos cuando se los juzga desde un punto de vista más elevado. Tienen toda la apariencia de ser libros extremadamente científicos porque parece que usan el lenguaje científico. Sin embargo, el descubrimiento del significado no se puede llevar a cabo del mismo modo que el descubrimiento de la verdad. Esta diferencia se hará mucho más clara en el futuro. Hay una buena parte de verdad en el modo como Schopenhauer (aunque, por lo demás, su propio pensamiento me parezca muy imperfecto) describe el contraste entre

el auténtico filósofo y el académico que considera a la filosofía como un tema de indagación científica. Schopenhauer poseía un claro instinto cuando hablaba con menosprecio de la «filosofía profesoral de los profesores de filosofía». En su opinión, no se debería intentar enseñar filosofía sino sólo la historia de la filosofía y la lógica. Es mucho lo que se puede decir en favor de este punto de vista.

Espero que no se me haya entendido mal, como si estuviera postulando una separación efectiva del trabajo científico y el trabajo filosófico. Al contrario: en la mayoría de los casos los filósofos, en el futuro, tendrán que ser científicos, porque les será necesario tener un cierto campo sobre el que trabajar —y encontrarán casos de confusión o vaguedad de significado particularmente en los fundamentos de las ciencias—. Pero, naturalmente, la clarificación del significado será muy mucho necesaria también en un gran número de cuestiones que se nos plantean en nuestra vida ordinaria. Algunos pensadores, y entre ellos quizá algunas de las mentes más poderosas, pueden estar especialmente dotadas en este campo práctico. En tales casos, el filósofo puede no tener por qué ser un científico, pero, en cualquier caso, tendrá que tratarse de un hombre de gran penetración. Dicho brevemente: tendrá que ser un hombre *sabio*.

Estoy convencido de que nuestra concepción de la naturaleza de la filosofía recibirá en el futuro general aceptación; y la consecuencia ha de ser que ya no se intentará enseñar la filosofía como un sistema. Enseñaremos las ciencias especiales y su historia con el espíritu verdaderamente filosófico de búsqueda de la claridad, y, al hacer esto, desarrollaremos la mente filosófica de las generaciones futuras. Esto es todo lo podemos hacer, pero ello constituirá un gran paso en el progreso mental del género humano.

[Versión castellana de Alfredo Deaño.]

Rudolf Carnap

FILOSOFIA Y SINTAXIS LOGICA

I. El rechazo de la metafísica

1. *Verificabilidad*

Los problemas que aborda normalmente la filosofía son de índole muy diversa. Desde el punto de vista aquí adoptado, podemos distinguir tres tipos fundamentales de problemas y doctrinas en la filosofía tradicional. En aras de la simplicidad podemos denominar a dichas partes *metafísica, psicología* y *lógica.* Mejor aún, no es que haya tres regiones distintas, sino que se trata de tres tipos de componentes que se dan entremezclados en la mayoría de las tesis y problemas: un componente metafísico, otro psicológico y otro lógico.

Las consideraciones que siguen pertenecen a la tercera región: aquí vamos a practicar el *análisis lógico.* La función del análisis lógico es analizar cualquier conocimiento, cualquier afirmación de la ciencia o la vida cotidiana, a fin de clarificar el sentido de cada una de ellas y las conexiones que mantienen entre sí. Una de las tareas principales del análisis lógico de un enunciado determinado es des-

* [«Philosophy and Logical Syntax», de *Philosophy and Logical Syntax.* Reproducido con autorización de Routledge and Kegan Paul, Ltd., Londres.]

cubrir el método de verificación de dicho enunciado. La cuestión es: ¿qué razones puede haber para afirmar tal enunciado?, o ¿cómo se puede estar seguro de su verdad o falsedad? Los filósofos denominan problema epistemológico a esta cuestión. La epistemología o teoría filosófica del conocimiento no es más que una parte especial del análisis lógico mezclado normalmente con algunas cuestiones psicológicas relativas al proceso de conocer.

¿Cuál es, pues, el método de verificación de un enunciado? Hemos de distinguir aquí dos tipos de verificación: la directa y la indirecta. Si el problema se refiere a un enunciado que dice algo relativo a una percepción presente, por ejemplo, «veo ahora un cuadrado rojo sobre fondo azul», entonces el enunciado se puede contrastar directamente con una percepción presente. Si veo ahora un cuadrado rojo sobre fondo azul, esta visión verifica directamente el enunciado; en caso contrario, queda refutado. Evidentemente, hay algunos problemas serios relativos a la verificación directa, pero ahora no vamos a entrar en ellos, sino que nos vamos a centrar sobre el problema de la verificación indirecta, que es la que más interesa a nuestros fines. Un enunciado *P* que no sea directamente verificable solamente se podrá verificar verificando directamente los enunciados que se deducen de *P* en conjunción con otros enunciados ya verificados.

Tomemos un enunciado P_1: «Esta llave es de hierro.» Hay muchas maneras de verificar este enunciado; por ejemplo, pongo la llave junto a un imán y luego observo que es atraída. La deducción se hace aquí del siguiente modo:

Premisas.

P_1 «Esta llave es de hierro»; el enunciado a examinar.
P_2 «Si ponemos una cosa de hierro junto a un imán, es atraída»; se trata de una ley física ya verificada.
P_3 «Este objeto —una barra— es un imán»; enunciado ya verificado.
P_4 «La llave se coloca junto a la barra»; esto se verifica directamente por observación.

De estas cuatro premisas podemos deducir la conclusión:

P_5 «Ahora la barra atraerá la llave».

Este enunciado constituye una predicción que se puede examinar por observación. Si miramos, observaremos sea la atracción, sea su ausencia. En el primer caso, encontramos un ejemplo positivo, un

caso de verificación del enunciado en cuestión, P_1; en el segundo, tenemos un ejemplo negativo, un caso de refutación de P_1.

En el primero de los casos, el examen de P_1 no puede darse por concluido. Hemos de repetir la prueba realizada con el imán; i. e., hemos de deducir otros enunciados similares a P_5 con ayuda de las mismas premisas de antes o con otras por el estilo. Después de ello, o en su lugar, podemos hacer un examen con pruebas eléctricas, mecánicas, químicas, ópticas, etc. Si en estas investigaciones ulteriores todos los casos resultasen ser positivos, la certeza del enunciado P_1 aumentaría gradualmente. Pronto podremos alcanzar un grado de certeza suficiente a fines prácticos, mas nunca podremos alcanzar la certeza *absoluta.* Hay un número infinito de casos derivables de P_1 con ayuda de otros enunciados ya verificados o directamente verificables. En consecuencia, siempre cabe la posibilidad, por poco probable que ello sea, de dar en el futuro con un ejemplo negativo. Por tanto, el enunciado P_1 *nunca podrá ser verificado completamente,* razón por la cual se denomina hipótesis.

Hasta ahora hemos considerado un enunciado singular relativo a una sola cosa. Si tomamos un enunciado universal acerca de toda cosa o suceso en todo tiempo o lugar, lo que se llama una *ley* natural, es aún más patente que hay un número infinito de casos a examinar, por lo que el enunciado es una hipótesis.

Toda afirmación P del vasto campo de la ciencia tiene este carácter: o bien afirma algo relativo a percepciones u otras experiencias presentes, siendo verificable por respecto a ellas, o bien tales enunciados relativos a percepciones futuras se derivan de P junto con otros enunciados ya verificados. ¿Qué diríamos si un científico osase formular una afirmación de la que no se pudiese derivar ningún enunciado perceptivo? Supongamos, por ejemplo, que nos dice que además de haber un campo gravitatorio con los efectos sobre los cuerpos que ya conocemos por las leyes de la gravitación, hay también un campo levitatorio, y, al preguntarle qué efectos tiene dicho campo levitatorio, según su teoría, nos respondiese que no hay ningún efecto observable. En otras palabras, confiesa su incapacidad para suministrar reglas con las que poder deducir enunciados perceptivos de su afirmación. En tal caso, replicaríamos: La suya no es en absoluto una afirmación, no habla acerca de nada, no es más que una sucesión de palabras vacías; sencillamente, carece de sentido.

Es cierto que puede disponer de imágenes e incluso sentimientos ligados a sus palabras, hecho que no carece de interés psicológico; pero lógicamente, es irrelevante. Lo que confiere significado teórico a un enunciado no son las imágenes y pensamientos concomitantes, sino la posibilidad de deducir de él enunciados perceptivos. En otras

palabras, la posibilidad de verificación. La presencia de imágenes no basta para conferir significado a un enunciado; ni siquiera es algo necesario. Carecemos de una imagen efectiva del campo electromagnético y yo diría que incluso del campo gravitatorio. Con todo, los enunciados de los físicos sobre dichos campos tienen pleno sentido porque de ellos se derivan enunciados perceptivos. No me opongo al enunciado aludido referente al campo levitatorio porque no sepamos cómo imaginarlo o concebirlo. Mi única objeción es que no se nos dice cómo verificarlo.

2. *Metafísica*

Hasta aquí hemos hecho *análisis lógico.* Vamos ahora a aplicar estas consideraciones, no a los enunciados de la física como hemos hecho hasta ahora, sino a los de la *metafísica.* Por tanto, nuestra investigación pertenece a la *lógica,* al tercer apartado de la filosofía de que hablábamos antes, si bien los *objetos* de dicha investigación pertenecen al primer apartado.

Llamaré *metafísico* a todo enunciado que pretenda presentar un conocimiento sobre algo situado por encima o más allá de toda experiencia; por ejemplo, sobre la Esencia real de las cosas, las Cosas en sí mismas, el Absoluto y cosas por el estilo. No incluyo en la metafísica aquellas teorías —que algunas veces se consideran metafísicas— cuyo objeto es disponer los enunciados más generales de diversos campos del conocimiento científico en un sistema ordenado. De hecho, por audaces que sean, esas teorías no pertenecen al dominio de la filosofía, sino al de la ciencia empírica. Para dejar bien sentado a qué tipo de enunciados aludo con este calificativo, lo más cómodo será poner algunos ejemplos: Decía Tales «el Agua es la Esencia y Principio del mundo»; «Fuego», decía Heráclito; «El Infinito», afirmaba Anaximandro; «El Número», replicaba Pitágoras. Según la doctrina de Platón, «todas las cosas no son más que sombras de ideas eternas alojadas en una esfera que está fuera del tiempo y el espacio». «Sólo hay un principio en el que se fundamenta todo lo que es», nos dicen los monistas, a lo que replican los dualistas: «Hay dos principios.» Los materialistas dicen: «Todo cuanto es, es material en su esencia», pero los espiritualistas afirman: «Cuanto es, es espiritual.» Las principales doctrinas de Spinoza, Schelling, Hegel y Bergson —para citar por lo menos a alguien de nuestro tiempo— pertenecen a la metafísica (en el sentido en que empleamos la palabra).

Examinemos ahora este tipo de enunciados desde el punto de vista de la *verificación.* Es fácil constatar que dichos enunciados no son

verificables. Del enunciado «El Agua es el Principio del mundo» no podemos deducir ningún enunciado que afirme que en el futuro vaya a tener lugar alguna percepción, sentimiento o experiencia. Por tanto, el enunciado «El Agua es el Principio del mundo» no afirma absolutamente nada. Es exactamente análogo al enunciado del ejemplo ficticio que poníamos antes sobre el campo levitatorio, por lo que no tiene más sentido que aquél. El metafísico acuático —como podríamos denominarlo— posee sin duda diversas imágenes asociadas a su doctrina; pero no pueden conferir significado a este enunciado, del mismo modo que tampoco podía hacerlo en el caso del campo levitatorio. Los metafísicos no pueden menos de hacer inverificables sus enunciados, pues si los hiciesen verificables la decisión acerca de la verdad o falsedad de sus doctrinas dependería de la experiencia, con lo que pasarían a formar parte del campo de la ciencia empírica. Desean evitar esta consecuencia porque pretenden enseñar un conocimiento de un nivel superior al de la ciencia empírica. Por tanto, se ven obligados a cortar todo lazo de unión entre sus enunciados y la experiencia, siendo precisamente este procedimiento el que los priva de todo sentido.

3. *Los problemas de la realidad*

Hasta ahora me he limitado a aquellos ejemplos que normalmente se tienen por metafísicos. Tal vez pueda dar la impresión de que el juicio que he hecho acerca de estos enunciados, en el sentido de que carecen de sentido empírico, no es en realidad muy sorprendente e incluso puede parecer trivial. Pero, mucho me temo que el lector no esté tan dispuesto a mostrar su acuerdo conmigo cuando proceda a aplicar el mismo juicio a doctrinas filosóficas que normalmente se consideran de carácter epistemológico. Prefiero considerarlas también metafísicas a causa de su semejanza, en este aspecto que estamos considerando, con los enunciados que llamamos normalmente metafísicos. Me refiero a doctrinas tales como el realismo, el idealismo, el solipsismo, el positivismo y similares, interpretadas en su sentido tradicional que afirma o niega la realidad de algo. Mientras que el realista afirma la realidad del mundo externo, el idealista la niega. Mientras que el realista —al menos normalmente— también afirma la realidad de otras mentes, el solipsista —en especial, el idealista radical— niega tal cosa, afirmando que sólo es real su propia mente o conciencia. ¿Acaso tienen sentido tales afirmaciones?

Tal vez pudiera decirse que también en la ciencia empírica se hacen afirmaciones acerca de la realidad o irrealidad de algo y se

examinan por procedimientos empíricos, por lo que han de tener sentido. Es totalmente cierto; pero hemos de distinguir dos conceptos de realidad, uno de los cuales aparece en los enunciados empíricos y el otro, en los enunciados filosóficos que acabamos de mencionar. Cuando un zoólogo afirma la realidad de los canguros, su afirmación significa que hay cosas de cierto tipo que se pueden encontrar y percibir en determinados momentos y lugares; en otras palabras, afirman la existencia de objetos de cierto tipo que son elementos pertenecientes al sistema espacio-temporal del mundo físico. Obviamente, esta afirmación es verificable: cualquier zoólogo llega mediante una investigación empírica a una verificación positiva, independientemente del hecho de que sea realista o idealista. Hay pleno acuerdo entre realistas e idealistas, por lo que respecta a la realidad de las cosas de tipo espacio-temporal; es decir, que es posible situar los elementos de este tipo en el sistema del mundo físico. Sólo surge el desacuerdo cuando se plantea el problema de la realidad del mundo físico como un todo. Mas este problema carece de sentido porque la realidad de algo no es más que la posibilidad de situarlo en determinado sistema; en este caso, en el sistema espacio-temporal del mundo físico, problema que sólo tiene sentido cuando se refiere a elementos o partes y no al sistema mismo.

Si aplicamos el criterio expuesto anteriormente —la posibilidad de deducir enunciados perceptivos—, llegamos al mismo resultado. Mientras que *podemos* deducir enunciados perceptivos de la afirmación de la realidad de la existencia de canguros, no podemos hacerlo partiendo de la afirmación de la realidad del mundo físico, como tampoco podemos hacerlo a partir de la afirmación opuesta acerca de la irrealidad del mundo físico. Por consiguiente, ambas afirmaciones carecen de contenido empírico: carecen absolutamente de sentido. Hay que señalar que esta crítica por carencia de sentido se aplica igualmente a la afirmación de irrealidad. En ocasiones, las opiniones del *Círculo de Viena* se han confundido con la negación de la realidad del mundo físico, siendo así que nosotros no negamos tal cosa. Es cierto que rechazamos la tesis de la realidad del mundo físico, pero no la rechazamos porque sea falsa, sino porque carece de sentido, rechazo que se extiende igualmente a su *anti*-tesis idealista. Ni negamos ni afirmamos estas tesis; sencillamente, rechazamos el problema.

Todas estas consideraciones hechas a propósito del problema de la realidad del mundo físico se aplican también a otros problemas filosóficos acerca de la realidad como, por ejemplo, la realidad de otras mentes, la realidad de lo dado, la realidad de los universales, la realidad de las cualidades, la realidad de las relaciones, la realidad

de los números, etc. Si al sistema de hipótesis científicas le añadimos una tesis filosófica que responda, sea positiva, sea negativamente, a estas cuestiones, el sistema no se hará por ello más efectivo; no nos permitirá hacer alguna afirmación ulterior acerca de experiencias futuras. Por tanto, dichas tesis filosóficas carecen todas ellas de contenido empírico, de sentido teórico; son pseudo-tesis.

A menos que esté en un error, el problema filosófico de la realidad —frente a los problemas empíricos acerca de la realidad— tienen el mismo carácter lógico que los problemas (más bien pseudo-problemas) de la metafísica trascendental a que nos referíamos anteriormente. Esta es la razón de que yo considere metafísicos estos problemas acerca de la realidad y no epistemológicos, como se acostumbra llamarlos.

Aunque algunas veces se califica al Círculo de Viena como positivista, he mencionado al positivismo entre las doctrinas metafísicas que no tienen sentido teórico. Es discutible que tal calificación sea adecuada. En cualquier caso, no sostenemos la tesis de que sólo lo dado es real, que constituye una de las tesis principales del positivismo tradicional. Me parece más adecuado el nombre de «positivismo lógico», aunque también puede ser malinterpretado. Sea como sea, lo importante es destacar el carácter lógico de nuestra doctrina, que nada tiene que ver con las tesis metafísicas relativas a la realidad o irrealidad de cosa alguna. En los siguientes capítulos se aclarará cuál es el carácter de una tesis *lógica.*

4. *La Etica*

Aún no hemos mencionado para nada un dominio de la filosofía que algunos filósofos tienen por el más importante; me refiero a la filosofía de los valores con su rama más destacada, la filosofía moral o *Etica.* La palabra «Etica» se usa en dos sentidos diferentes. A veces denominamos «Etica» a determinada investigación empírica como, por ejemplo, las investigaciones psicológicas y sociológicas acerca de las acciones de los seres humanos, sobre todo por lo que respecta al origen de estas acciones en los sentimientos y voliciones y sus efectos sobre otras personas. En este sentido, la Etica es una investigación científica de carácter empírico: pertenece a la ciencia empírica más bien que a la filosofía. Fundamentalmente distinta de ésta es la ética en el segundo sentido, como filosofía de los valores o normas morales, que se puede considerar ética normativa. No se trata de una investigación acerca de hechos, sino de una supuesta investigación acerca de lo que es bueno y lo que es malo, lo que es correcto

y lo que es incorrecto hacer. Por tanto, el objeto de esta ética filosófica o normativa es establecer normas de acción o juicios sobre valores morales.

Se puede ver fácilmente que entre una norma y un juicio de valor no hay más que una diferencia de formulación. Una regla o norma posee una forma imperativa como, por ejemplo, «¡No matarás!». El juicio de valor correspondiente sería, «Es malo matar». Esta diferencia de formulación ha resultado ser de una enorme importancia práctica, especialmente para el desarrollo del pensamiento filosófico. La regla «¡No matarás!» tiene una forma gramatical imperativa, por lo que no se considera una afirmación. Sin embargo, el juicio de valor «Es malo matar» tiene la forma gramatical de una oración declarativa, a pesar de no ser más que la expresión de determinado deseo, como la regla. Muchos filósofos se han visto engañados por esta forma y han pensado que un enunciado valorativo era realmente un enunciado afirmativo que había de ser verdadero o falso. En consecuencia, tratan de dar razones en favor de sus propios enunciados valorativos e intentan refutar los de sus oponentes. Pero, de hecho, un enunciado valorativo no es más que una orden con una forma gramatical engañosa. Puede tener ciertos efectos sobre las acciones de los hombres, efectos que podrán estar de acuerdo o no con nuestros deseos, pero no por ello es verdadero ni falso. No afirma nada, por lo que no puede ser demostrado ni refutado.

Esto es algo que se descubre tan pronto como aplicamos a dichos enunciados nuestro método de análisis lógico. Del enunciado «Es malo matar» no podemos deducir ningún enunciado relativo a experiencias futuras. Por consiguiente, este enunciado no es verificable, carece de sentido teórico y lo mismo se puede decir de todos los demás enunciados valorativos.

Tal vez alguien se oponga a esto aduciendo la deductibilidad del siguiente enunciado: «Si una persona mata a alguien, tendrá sentimientos de remordimiento». Pero tal enunciado no se deduce en absoluto del enunciado «Es malo matar». Se deduce únicamente a partir de enunciados psicológicos acerca del carácter y reacciones emocionales de la persona. Estos enunciados son realmente verificables y plenos de sentido. Pertenecen a la psicología, no a la filosofía; a la ética psicológica (si se quiere usar tal palabra), no a la ética filosófica o normativa. Los enunciados de la ética normativa, tengan la forma de reglas o la forma de enunciados valorativos, carecen de sentido teórico, no son enunciados científicos (entendiendo la palabra científico en el sentido de cualquier enunciado afirmativo).

Para evitar malentendidos hay que decir que no negamos en absoluto la posibilidad o importancia de una investigación científica

sobre los enunciados valorativos, así como sobre los actos de evaluación. Ambos son actos de individuos y, como cualquier otro tipo de actos, son susceptibles de investigación empírica. Historiadores, psicólogos y sociólogos podrán analizarlos y explicarlos causalmente, por lo que tales enunciados históricos y psicológicos sobre los actos valorativos y los enunciados evaluativos constituyen auténticos enunciados científicos plenos de sentido pertenecientes a la ética en el primer sentido de la palabra. Mas, los enunciados valorativos mismos no son aquí más que objetos de investigación; no constituyen enunciados de estas teorías y carecen, aquí y en cualquier otro sitio, de sentido teórico. Por tanto, los relegamos al dominio de la metafísica.

5. *La metafísica como expresión*

Hemos analizado aquí los enunciados de la metafísica en sentido amplio, incluyendo no sólo la metafísica trascendental, sino también los problemas de la realidad filosófica y, finalmente, la ética normativa. Tal vez todo el mundo esté de acuerdo en que los enunciados pertenecientes a todos estos tipos de metafísica no son verificables, es decir, que su verdad no se puede examinar mediante la experiencia. Es posible que además se acepte que, por este motivo, no tienen el carácter de enunciados científicos. Mas cuando digo que carecen de sentido, lo más probable es que el acuerdo se torne más difícil. Se puede objetar: los enunciados que aparecen en los libros de metafísica poseen un efecto sobre el lector que a veces puede llegar a ser muy fuerte; por tanto, *expresan,* ciertamente, algo. Pero, no obstante, carecen de sentido, de contenido teórico.

Hemos de distinguir aquí dos funciones del lenguaje que podemos denominar la función expresiva y la función representativa o cognitiva. La mayoría de los movimientos, tanto conscientes como inconscientes de una persona, incluso sus expresiones lingüísticas, expresan algo de sus sentimientos, de su talante del momento, de sus disposiciones temporales o permanentes y similares. Por tanto, podemos tomar casi todos sus movimientos y palabras como síntomas de los que se puede inferir algo relativo a sus sentimientos o su carácter. Se trata de la función expresiva de los movimientos y palabras. Junto a esto, una cierta parte de las expresiones lingüísticas (por ejemplo, «este libro es negro») se distinguen de otras expresiones lingüísticas y movimientos por tener una segunda función: dichas expresiones representan cierta situación; nos dicen que ocurre algo; afirman algo, predican algo, juzgan algo.

En casos especiales puede ocurrir que la situación afirmada coin-

cida con la situación que se infiere de determinada manifestación expresiva; pero, aún en tales casos, hemos de distinguir tajantemente la afirmación de la expresión. Si alguien ríe, por ejemplo, podemos interpretarlo como síntoma de su estado de ánimo alegre; si, por el contrario, nos dice sin reir «Ahora estoy contento», sabemos por sus palabras lo mismo que antes inferíamos de su risa. Con todo, hay una diferencia fundamental entre la risa y las palabras «ahora estoy contento». Esta manifestación lingüística *afirma* el estado de ánimo alegre, por lo que es verdadera o falsa. La risa no afirma el estado de ánimo alegre, sino que lo *expresa.* No es ni verdadera ni falsa porque nada afirma, aunque pueda ser genuina o engañosa.

Ahora bien, muchas manifestaciones lingüísticas son análogas a la risa por cuanto que sólo poseen una función expresiva y no una función representativa como, por ejemplo, los gritos del tipo «Oh, Oh» o, a un nivel superior, la poesía lírica. El objeto de un poema lírico en el que aparecen las palabras «luz solar» y «nubes», no es informarnos acerca de ciertos hechos meteorológicos, sino expresar ciertos sentimientos del poeta y despertar en nosotros sentimientos semejantes. Un poema lírico no posee un sentido asertórico ni teórico, no contiene conocimiento.

Ahora podremos explicar con mayor claridad el significado de nuestra tesis anti-metafísica. Dicha tesis afirma que los enunciados metafísicos —como la poesía lírica— tienen solamente una función expresiva y no una función representativa. Los enunciados metafísicos no son ni verdaderos ni falsos, pues nada afirman; no contienen ni conocimiento ni error, caen totalmente fuera del campo del conocimiento, de la teoría, fuera de la discusión acerca de la verdad o falsedad. Pero son expresivos como la lírica, la risa y la música. Expresan, no tanto sentimientos efímeros, cuanto disposiciones emocionales o volitivas permanentes. Así, por ejemplo, puede que un sistema metafísico monista sea la expresión de un modo de vida uniforme y armonioso y un sistema dualista, del estado emocional de quien considera que la vida es una lucha eterna; un sistema ético riguroso puede ser la expresión de un fuerte sentido del deber o quizá de un deseo de gobernar con rigor. A menudo el realismo es síntoma del tipo de constitución que los psicólogos denominan extrovertida y que se caracteriza por la facilidad en el establecimiento de relaciones con las personas y las cosas; tal vez el idealismo sea síntoma de la constitución opuesta, el denominado tipo introvertido, que tiene cierta tendencia a retirarse de un mundo hostil para vivir entre los propios pensamientos y fantasías.

Encontramos, pues, una gran semejanza entre la metafísica y la lírica. Pero entre ellas media una diferencia decisiva. Ninguna de

ellas posee función representativa o contenido teórico. No obstante, los enunciados metafísicos —frente a la poesía lírica— parecen tener tal contenido, con lo que no sólo resulta engañado el lector, sino también el propio metafísico. Cree que ha dicho algo en su tratado metafísico, lo cual le lleva a argumentar y polemizar con los enunciados de cualquier otro metafísico. Un poeta, por el contrario, no afirma que los versos de los demás estén equivocados o sean erróneos; normalmente se conforma con decir que son malos.

El carácter no-teórico de la metafísica no sería por sí mismo un defecto; todas las artes poseen este carácter no-teórico sin por ello perder su gran valor para la vida tanto personal como social. El peligro estriba en el carácter *engañoso* de la metafísica; suministra la ilusión de conocimiento sin suministrar en realidad ningún conocimiento. Por esta razón la rechazamos.

6. *La Psicología*

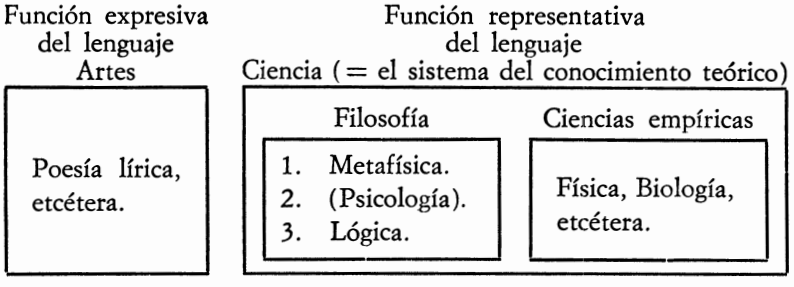
Tras eliminar del campo del conocimiento o teoría los problemas y doctrinas metafísicas, quedan aún dos tipos de problemas filosóficos: los psicológicos y los lógicos. Vamos a eliminar también ahora los problemas psicológicos, no del dominio del conocimiento, sino del de la filosofía. Finalmente, pues, la filosofía se reducirá exclusivamente a la lógica (en el sentido amplio de esta palabra).

Ciertamente, los enunciados y problemas psicológicos no carecen de sentido. De tales enunciados podemos deducir otros enunciados sobre experiencias futuras con cuya ayuda podemos verificar los enunciados psicológicos. Pero los enunciados de la psicología pertenecen al campo de la ciencia empírica, como ocurre con los enunciados de la química, la biología, la historia y similares. El carácter de la psicología no es en absoluto más filosófico que el de las otras ciencias mencionadas. Cuando consideramos el desarrollo histórico de las ciencias, vemos que la filosofía ha sido la madre de todas ellas. Una tras otra, las ciencias se han desgajado de la filosofía para convertirse en una ciencia independiente. El cordón umbilical entre psicología y filosofía no se ha roto hasta nuestros días. Hay muchos filósofos que aún no se han dado cuenta con claridad de que la psicología no es ya un embrión, sino un organismo independiente y que, por tanto, los problemas psicológicos han de ser transferidos a la investigación empírica.

Naturalmente, nada hay que objetar a la conexión entre las investigaciones lógicas y las psicológicas, como tampoco hay nada que objetar a la conexión entre investigaciones de cualquier índole cien-

tífica. Lo único que rechazamos es la confusión de dos tipos de cuestiones. Exigimos su distinción terminante, aun cuando en la práctica se den mezcladas. Algunas veces, la confusión consiste en tratar las cuestiones lógicas como si fuesen psicológicas. Tal error —denominado psicologismo— lleva a la opinión de que la lógica es una ciencia relativa al pensamiento; es decir, relativa o bien a las operaciones efectivas del pensamiento, o bien a las reglas según las cuales ha de proceder el pensamiento. Pero, de hecho, la investigación de las operaciones del pensamiento tal y como se desarrollan en la realidad es una tarea propia de la psicología que nada tiene que ver con la lógica. Por otro lado, tanto en la lógica como en cualquier otra ciencia, aprendemos a pensar correctamente. En astronomía aprendemos a pensar correctamente acerca de los astros; en lógica aprendemos a pensar correctamente acerca de los objetos especiales de la lógica. En el capítulo siguiente veremos qué son esos objetos especiales de la lógica. En todo caso, el pensar no es objeto de la lógica, sino de la psicología.

Los problemas psicológicos atañen a cualquier tipo de sucesos de los denominados mentales, todo tipo de sensaciones, sentimientos, pensamientos, imágenes, etc., sean conscientes o inconscientes. Estos problemas psicológicos sólo pueden resolverse con la experiencia, no con la filosofía.



7. *El Análisis Lógico*

La única tarea propia de la *filosofía* es el *análisis lógico,* por lo que el problema principal que tenemos que resolver es: «*¿Qué es el análisis lógico?*» En las consideraciones que hemos hecho hasta aquí ya hemos practicado el análisis lógico: hemos intentado determinar el carácter de las hipótesis físicas, de los enunciados metafísicos (o, más bien, pseudo-enunciados) y de los enunciados psicológicos. Aho-

ra, hemos de aplicar el análisis lógico al propio análisis lógico; hemos de determinar el carácter de los enunciados de la lógica, de aquellos enunciados que son el resultado del análisis lógico.

Ya Hume había expuesto la opinión de que los enunciados metafísicos carecen de sentido porque no se relacionan con ningún hecho. En el último capítulo de su libro *Enquiry Concerning Human Understanding* (publicado en el año 1748) escribe lo siguiente: «Creo que la cantidad y el número son los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración... Todas las demás investigaciones humanas atañen exclusivamente a las cuestiones de hecho y existencia que, evidentemente, no son susceptibles de demostración... Si recorremos las bibliotecas imbuidos de estos principios, ¿qué estragos habremos de hacer? Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen de teología o de metafísica escolástica, pongo por caso, preguntémonos, ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad o el número? No. ¿Acaso contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho y existencia? No. Arrojadlo, pues, a las llamas, ya que no contiene más que sofismas y engaños.» Estamos de acuerdo con esta opinión de Hume, según la cual —dicho con nuestras palabras— sólo poseen sentido los enunciados de las matemáticas y los de las ciencias empíricas, careciendo de él todos los demás.

Sin embargo, se podría objetar: «¿Qué pasa con sus propios enunciados? La consecuencia de su punto de vista es que sus propios escritos, incluso este libro, carecerían de sentido, puesto que no son ni matemáticos ni empíricos, esto es, verificables mediante la experiencia». ¿Qué responder a esta objeción? ¿Cuál es la condición de mis enunciados y, en general, de los enunciados del análisis lógico? Es éste un punto central para la consistencia del punto de vista que se ha expuesto aquí.

En su libro *Tractatus Logico-Philosophicus* *, Wittgenstein da una respuesta a esta objeción. Se trata del autor que con mayor radicalidad ha desarrollado la tesis de que los enunciados de la metafísica son declarados carentes de sentido por el análisis lógico. ¿Cómo responde a la crítica de que en tal caso sus propios enunciados carecen igualmente de sentido? Responde mostrando su acuerdo. Escribe: «*El resultado de la filosofía no son* 'proposiciones filosóficas', sino el esclarecerse de las proposiciones» (pág. 77). «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda

* Traducción castellana de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1973. *[N. del T.]*

haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (pág. 189) *.

Tanto yo como mis amigos del Círculo de Viena le debemos mucho a Wittgenstein, sobre todo por lo que respecta al análisis de la metafísica. Pero no puedo estar de acuerdo con él por lo que atañe al punto que acabo de mencionar. Para empezar, me parece que lo que hace es contradictorio. Nos dice que no es posible formular enunciados filosóficos y que se debe guardar silencio sobre aquello acerca de lo cual no se puede hablar y, a continuación, en vez de guardar silencio, escribe nada menos que un libro filosófico. En segundo lugar, no estoy de acuerdo con su afirmación según la cual todos sus enunciados son tan carentes de sentido como los metafísicos. Según mi opinión, gran parte de sus enunciados (desgraciadamente no todos) de hecho tienen sentido, como ocurre con todos los enunciados del análisis lógico.

El propósito de los capítulos siguientes será dar razones en apoyo de esta respuesta positiva a la pregunta acerca del carácter de los enunciados filosóficos, a fin de mostrar una manera de formular resultados del análisis lógico que no esté expuesta a la objeción mencionada, presentando de este modo un *método exacto para la filosofía.*

II. Sintaxis lógica del lenguaje

1. *Teoría «formal»*

En este capítulo se expondrá una teoría denominada «sintaxis lógica» y se mostrará el modo de operar con el método sintáctico. Aunque no aparezca aquí la palabra «filosofía», el método sintáctico nos suministra las verdaderas bases de la filosofía, como intentaremos dejar bien sentado en el último capítulo.

La sintaxis lógica de un lenguaje dado ha de entenderse como la teoría formal de dicho lenguaje. Esto precisa una mayor explicación. Llamaremos «formal» a toda consideración o afirmación relativa a

* Proposiciones 4.122, 6.54 y 7, págs. 84-5 y 202-3 de la traducción castellana citada. *[N. del T.]*

una expresión lingüística, en tanto en cuanto no hace ninguna referencia al sentido o significado. Una investigación formal en torno a una oración dada no atañe al sentido de la oración ni al significado de las palabras aisladas, sino únicamente a los tipos de palabras y al orden en que se suceden unas a otras. Tomemos, por ejemplo, la oración: «El libro es negro». Si digo que esta expresión formada por cuatro palabras es una oración y además, que la primera es un artículo, la segunda un nombre, la tercera un verbo y la cuarta un adjetivo, todas estas afirmaciones son afirmaciones formales. Si digo, por el contrario, que la oración alude a un libro o que su última palabra designa un color, entonces mis afirmaciones *no son formales,* porque se refieren al *significado* de las palabras. Podría dar la impresión de que una investigación formal acerca del lenguaje tiene unos límites muy estrechos. Sin embargo, de hecho no es así, pues, como veremos más tarde, muchos problemas y consideraciones que se expresan de modo no-formal se pueden formular de modo formal.

Gracias a los trabajos de Hilbert, estamos ya familiarizados con una teoría formal del lenguaje de este tipo, al menos por lo que respecta a las matemáticas. Hilbert ha propuesto una teoría que denomina metamatemática o teoría de la demostración en la que se aplica el método formal. En esta teoría de Hilbert, la matemática se considera como un sistema de símbolos con los que hay que operar siguiendo determinadas reglas y en ninguna parte se habla del significado de los símbolos, sino tan sólo de los diversos tipos de símbolos y de las operaciones formales a las que están sujetos. Ahora bien, las matemáticas son una porción restringida de la totalidad del lenguaje que engloba muchas otras y muy diversas ramas. En nuestra sintaxis lógica aplicamos a todo el sistema del lenguaje de la ciencia, a una de sus partes especiales o a cualquier otro sistema lingüístico el mismo método formal que Hilbert ha aplicado en su metamatemática al sistema de las matemáticas.

2. *Reglas de formación*

Cuando decimos que el objeto de la sintaxis lógica son los lenguajes, la palabra «lenguaje» ha de entenderse como el *sistema de las reglas* para hablar, frente a los actos de hablar. Tal sistema lingüístico consta de dos tipos de reglas que llamaremos reglas de formación y de transformación. Las reglas de formación de un sistema de lenguaje, *S,* determinan de qué modo se pueden construir las *oraciones* del sistema *S* a partir de los diversos tipos de símbolos. Por ejemplo, una de las reglas de formación del castellano determina que

una sucesión de cuatro palabras, primero un artículo, segundo un nombre, tercero un verbo de cierto tipo y cuarto un adjetivo, constituye una oración. Como es obvio, estas reglas de formación son semejantes a las reglas gramaticales, especialmente las de la sintaxis gramatical. Pero las reglas ordinarias de la sintaxis gramatical no son siempre estrictamente formales; por ejemplo, podemos citar la regla de la gramática latina que determina que los nombres que designan mujeres, países, localidades y árboles son del género femenino. Frente a la sintaxis gramatical, tales referencias al significado de las palabras quedan excluidas de la sintaxis lógica.

La totalidad de las reglas de formación de un sistema de lenguaje *S* equivale a la definición de la expresión «oración de *S*». Dicha definición puede enunciarse del modo siguiente: «Una sucesión de palabras constituye una oración del sistema *S* si, y sólo si, tiene esta forma, aquélla o la de más allá». Ahora bien, difícilmente se pueden dar de un modo completo las reglas de formación de un lenguaje natural como el castellano, pues son demasiado complicadas. Como sabemos, los lógicos han construido sistemas de lenguaje —o, al menos, esquemas de sistemas tales— mucho más sencillos y exactos que los lenguajes naturales. En lugar de utilizar palabras, emplean símbolos similares a los matemáticos. Tomemos, por ejemplo, el más desarrollado de estos lenguajes, el construido por Whitehead y Russell en su libro *Principia Mathematica*. Dos de las principales reglas de formación de este lenguaje son como sigue: 1) una expresión que conste de un predicado (es decir, una de las minúsculas griegas «Φ», «Ψ», etc.) y una o más variables de individuo (las minúsculas latinas «*x*», «*y*», etc.) es una oración; 2) una expresión que conste de dos oraciones y una conectiva («$\vee$», «.», «,», «$\equiv$») entre ambas es también una oración.

3. *Reglas de transformación*

Las reglas de transformación son mucho más importantes que las de formación. Determinan cómo transformar unas oraciones dadas en otras. Dicho con otras palabras, cómo *inferir* unas oraciones a partir de otras dadas. Así, en el castellano existe la regla según la cual de dos oraciones:

«todos los *a* son *b*»
«todos los *b* son *c*»

y podemos inferir:

«todos los *a* son *c*».

Aquí sólo se suministra el esquema de las oraciones y no las oraciones mismas. Para construir oraciones, hemos de poner tres nombres castellanos en plural en lugar de las tres letras «*a*», «*b*», «*c*». Para poner un ejemplo, de las dos oraciones

«todas las águilas son aves»

«todas las aves son animales»

podemos inferir

«todas las águilas son animales».

En el lenguaje simbólico de Whitehead y Russell tenemos la regla siguiente. De dos oraciones del tipo

«*A*»

y

«*A*⊃*B*», siendo «⊃» el signo de implicación,

podemos inferir

«*B*».

La totalidad de las reglas de transformación de un sistema de lenguaje *S* se puede formular como definición de la expresión «*consecuencia directa* en *S*». Así, las reglas de transformación de los *Principia Mathematica* se pueden formular del modo siguiente: «En el sistema *PM* una oración se considera consecuencia directa de una clase de oraciones diversas —llamadas premisas— si, y sólo si, se satisface una de las siguientes condiciones:

1. La oración tiene la forma «*B*» y la clase de las premisas consta de «*A*» y «*A*⊃*B*»;
2. ...;
3. ...»

Hay que darse cuenta de que un axioma o una oración primitiva de un lenguaje también se puede enunciar en forma de regla de inferencia y, por tanto, también en forma de una parte de la definición de «consecuencia directa». La única diferencia estriba en que en este caso la clase de las premisas es la clase nula (i. e., la clase que carece de miembros). Así pues, en lugar de formular la regla «'$p \supset . pvq$' será una oración primitiva del lenguaje *S*», diremos: «'$p \supset . pvq$' será una consecuencia directa de la clase nula de premisas». Si una clase *P* de premisas se pone en conexión con determinada oración *C* mediante una cadena de oraciones, de modo que cada una de las oraciones de la cadena sea una consecuencia directa de algunas de las precedentes de la cadena, llamamos a *C consecuencia* de la clase *P* de premisas. Como veremos enseguida, «conse-

cuencia» es uno de los términos más importantes de la sintaxis lógica.

Hemos visto que un sistema de lenguaje es un sistema de reglas de formación y transformación. Según esta sintaxis lógica, un sistema *S* de lenguaje consta de dos partes: la investigación o análisis de las reglas de formación de *S* y la de las reglas de transformación de *S*. Como se ha hecho notar, la primera parte es bastante semejante a la gramática y la segunda, a la lógica, especialmente a la lógica inferencial o deductiva. Generalmente se supone que la gramática y la lógica son de índole diversa, al referirse la gramática a las expresiones lingüísticas y la lógica al *significado* de los pensamientos o de los enunciados. Frente a ello, el desarrollo de la lógica moderna ha mostrado cada vez con mayor claridad que las reglas de inferencia se *pueden* expresar de un modo puramente *formal,* es decir, sin ninguna referencia al significado. Nuestra tarea es sencillamente sacar las consecuencias de este desarrollo para construir todo el sistema de la lógica de un modo estrictamente formal. Por tanto, no tenemos que abordar ni los pensamientos en cuanto actos mentales ni sus contenidos, sino exclusivamente las oraciones, no en cuanto vehículos de significado o sentido, sino únicamente en cuanto sucesiones de símbolos de signos escritos, hablados o como sean. Ahora se verá con claridad por qué no utilizamos aquí la palabra usual «proposición». A veces significa, no una oración, sino lo que se expresa con una oración, con lo cual es muy frecuente que se use de un modo ambiguo. Por consiguiente, preferimos emplear la palabra «oración».

No existe una diferencia fundamental entre la lógica y la gramática o, en otras palabras, entre las reglas de transformación y las de formación. La transformación o inferencia depende exclusivamente del carácter formal de las oraciones, de su forma sintáctica. Por esta razón no aplicamos el nombre «sintaxis» solamente a las reglas de formación, como suele ocurrir en lingüística, sino que lo aplicamos al sistema que contiene conjuntamente ambos tipos de reglas.

4. *Términos sintácticos*

Los términos «oración» y «consecuencia directa» son dos términos primitivos de la sintaxis lógica —o sintaxis, como diremos brevemente cuando no haya peligro de confusión—. Todos los demás términos de la sintaxis se pueden definir a base de estos dos térmi-

nos. Daremos ahora la definición de algunos de los términos sintácticos más importantes, sobre todo para su aplicación a problemas filosóficos, como veremos más tarde.

Dado un sistema de lenguaje o un conjunto de reglas de formación y transformación, entre las oraciones de dicho lenguaje habrá unas que sean verdaderas y otras que sean falsas. Mas no podemos definir los términos «verdadero» y «falso» en la sintaxis, porque el que una oración dada sea verdadera o falsa por lo general dependerá no sólo de la forma sintáctica de la oración, sino también de la experiencia; es decir, de algo extra-lingüístico. No obstante, puede ocurrir que en ciertos casos una oración sea verdadera o falsa únicamente en razón de las reglas del lenguaje. Llamaremos a dichas oraciones *válidas* y *contraválidas,* respectivamente.

He aquí nuestra definición de validez: llamamos válida a una oración si es una consecuencia de la clase nula de premisas. Así pues, en el lenguaje de Russell, la oración «$pv\neg p$» —llamada normalmente Principio del Tercio Excluso— es una oración válida; del mismo modo, también lo son todas las demás oraciones de las que se dan demostraciones en los *Principia Mathematica.* En esta obra, una demostración es una sucesión de oraciones tal que cada oración de dicha sucesión o es una oración primitiva o se infiere de las oraciones anteriores de la sucesión. Ahora bien, una oración primitiva es una consecuencia directa de la clase nula de premisas. Por tanto, una demostración es en los *Principia Mathematica* una cadena de consecuencias directas que comienza con la clase nula de premisas y termina con la oración demostrada. De este modo, la oración demostrada es una consecuencia de la clase nula y, por ende, válida —según nuestra definición.

Volvamos al término «*contraválido*»: una oración «A» de determinado sistema de lenguaje se denomina *contraválida* si toda oración de dicho sistema es una consecuencia de «A». Cualquier oración del lenguaje de los *Principia Mathematica* que se pueda refutar en tal sistema (por ejemplo, «$p \,.\, \neg p$» y «$\neg(p \equiv p)$») será contraválida. Refutar una oración «A» consiste en mostrar que «A» tiene como consecuencia tanto una oración «B» como «$\neg B$», la negación de «B». Ahora bien, de dos oraciones mutuamente opuestas, como «B» y «$\neg B$», se puede deducir cualquier oración. De ahí que, si «B» y «$\neg B$» son consecuencias de «A», cualquier oración será consecuencia de «A», por lo que «A» será contraválida.

Denominaremos *determinadas* a las oraciones que o bien son válidas o bien son contraválidas. Denominaremos *indeterminadas* a las oraciones que no son ni válidas ni contraválidas. Por consiguiente, serán oraciones determinadas aquellas cuyo valor de verdad esté

determinado por las reglas del lenguaje. En el sistema de lenguaje de Russell se pueden construir oraciones indeterminadas por el procedimiento de introducir constantes *no*-lógicas. Supongamos, por ejemplo, que «*a*» y «*b*» sean nombres de personas y que «*S*» designe la relación de filiación, entonces, «*aSb*» (en lenguaje común, «*a* es hijo de *b*») será una oración indeterminada puesto que, como es evidente, su verdad no puede decidirse con ayuda de las reglas del sistema de Russell.

5. *Términos-L*

En los lenguajes simbólicos de la lógica moderna, las reglas de transformación, a las que también pertenecen las oraciones primitivas, como se ha señalado, se eligen ordinariamente de tal modo que parezcan correctas por razones lógicas o matemáticas. Pero sería igualmente posible plantear un sistema de lenguaje que, además de las reglas lógicas, contuviese también reglas extra-lógicas. Tomemos, por ejemplo, el sistema de los *Principia Mathematica.* En su forma actual solamente contiene aquellas oraciones primitivas y reglas de inferencia que poseen un carácter puramente lógico. Denominaremos reglas-L a las reglas de transformación que tengan este carácter matemático o lógico. Ahora bien, podríamos añadir al sistema de los *Principia Mathematica* reglas de transformación de carácter extra-lógico, por ejemplo, algunas leyes físicas como oraciones primitivas; pongo por caso, los principios de la mecánica newtoniana, las ecuaciones electromagnéticas de Maxwell, los dos principios de la termodinámica y similares. Para disponer de un nombre que comprenda las reglas de transformación extra-lógicas, las llamaremos reglas físicas o reglas-P.

Por tanto, las reglas de transformación de un lenguaje serán o reglas-L o reglas-P. Es muy importante la distinción de ambos tipos de reglas. Nos hemos limitado a suministrar unas indicaciones muy imprecisas, pero es posible definir dicha distinción de un modo formal estricto y exacto; es decir, sin hacer referencia alguna al sentido de las oraciones. Aunque omitamos esta definición exacta en aras de la brevedad, con todo, supongamos sencillamente que está dado un sistema de lenguaje, por ejemplo el sistema de los *Principia Mathematica,* al que se le ha añadido como oraciones primitivas algunas leyes físicas y en el que las reglas de transformación ya están separadas en reglas-L y reglas-P.

A una oración *C* la denominamos consecuencia de la clase *P* de oraciones —las premisas— si hay una cadena de oraciones cons-

truida según las reglas de transformación que conecte la clase *P* con la oración *C*. Supongamos ahora que en un caso concreto sólo se aplican las reglas-L; entonces llamamos a *C* una *consecuencia*-L de *P*. Si por el contrario, *C* sólo se puede deducir de *P* aplicando también las reglas-P; en otras palabras, si *C* es una consecuencia, aunque no una consecuencia-L, denominaremos a *C* *consecuencia*-P de *P*. Tomemos, por ejemplo, la siguiente clase *P* de dos premisas:

P_1: El cuerpo *A* tiene una masa de tres gramos.
P_2: El cuerpo *B* tiene una masa de seis gramos.

Podemos deducir de *P*, entre otras, las dos consecuencias siguientes:

C_1: La masa de *B* es el doble que la de *A*.
C_2: Si sobre *A* y *B* actúa la misma fuerza, la aceleración de *A* será el doble que la de *B*.

Para la deducción de C_1 sólo precisamos reglas-L, es decir, reglas lógicas y aritméticas, mientras que para deducir C_2 precisamos además reglas-P, a saber, las reglas de la mecánica. Por tanto, C_1 es una consecuencia-L y C_2 una consecuencia-P de la clase de premisas *P*.

Del mismo modo que por respecto al término «consecuencia» hemos definido un término-L y un término-P, podemos de modo análogo definir términos-L y términos-P respecto a otros términos generales ya definidos. Así, a una oración que sea verdadera únicamente en razón de las reglas-L la denominaremos válida-L o *analítica*. La definición exacta de esta expresión es totalmente análoga a la definición de «válido»: una oración es analítica si es una consecuencia-L de la clase nula de premisas. De un modo semejante, denominaremos contraválida-L o *contradictoria* a toda oración que sea falsa únicamente en razón de las reglas-L. La definición formal es como sigue: Llamamos contradictoria a una oración si toda oración del lenguaje es una consecuencia-L de la misma. Una oración será *determinada-L* si es o bien analítica o bien contradictoria. Si las reglas-L no bastan para determinar la verdad o falsedad de una oración dada —en otras palabras, si la oración no es determinada-L— entonces se denomina indeterminada-L o *sintética*. Las oraciones sintéticas son las que afirman estados de hecho. Ya en la filosofía tradicional se han utilizado los términos «analítico» y «sintético»; son especialmente importantes en la filosofía de Kant, pero hasta ahora no han sido definidos con exactitud.

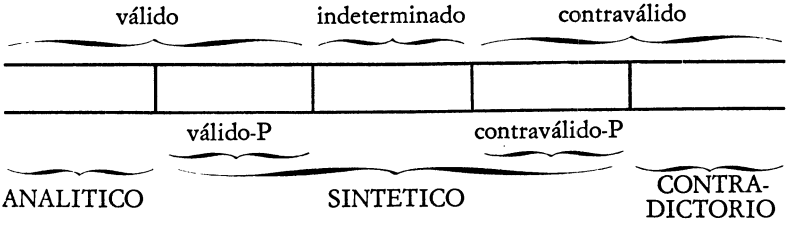
En un sistema de lenguaje que sólo contenga reglas-L, por ejem-

plo, en el sistema de los *Principia Mathematica,* todos los términos generales definidos concuerdan plenamente con el término-L correspondiente. Así, toda oración válida (por ejemplo, «$pv\sim p$») es analítica y toda oración contraválida (por ejemplo, «$p \,.\, \sim p$») es contradictoria. Son sintéticas las oraciones indeterminadas y sólo ellas (por ejemplo, «*aSb*», «*a* es hijo de *b*»).

Términos generales	*Términos-L*	*Términos-P*
consecuencia	consecuencia-L	consecuencia-P
válido	(válido-L) *analítico*	válido-P
contraválido	(contraválido-L) contradictorio	contraválido-P
determinado	determinado-L	
indeterminado	(indeterminado-L) sintético	
contenido		
equipolente		
sinónimo		

Si una oración es válida, aunque no analítica, la llamamos *válida*-P. Si una oración es contraválida, aunque no contradictoria, la llamamos *contraválida*-P. Los demás términos-P no son tan importantes.

Los términos así definidos suministran una clasificación de las oraciones que se puede representar mediante el siguiente esquema:



Este diagrama contiene la totalidad de las oraciones del lenguaje. Algunas de las oraciones son válidas o contraválidas según las reglas de transformación en general; otras son indeterminadas. Entre las oraciones válidas, algunas son analíticas, a saber, las que son válidas basándose únicamente en reglas-L; las otras son válidas-P. Del mismo modo, algunas de las oraciones contraválidas son contradictorias; el resto son contraválidas-P. Las oraciones que no son ni

analíticas ni contradictorias son sintéticas. Los tres términos-L, a saber, «analítico», «sintético» y «contradictorio», se utilizan a menudo en el análisis lógico de las teorías científicas. Más tarde veremos algunos ejemplos.

6. *Contenido*

Si queremos caracterizar el objeto de una oración dada, sus contenidos, su poder asertórico, por así decir, hemos de prestar atención a la clase de las oraciones que son consecuencia de la oración dada. De entre las consecuencias, hemos de dejar de lado las oraciones válidas, pues son consecuencia de cualquier oración. Por consiguiente, establecemos la siguiente definición: el *contenido* de una oración es la clase de las consecuencias no-válidas de esa oración.

El método que estamos empleando aquí y que denominamos sintaxis lógica se caracteriza por limitarse a los términos definidos de un modo estrictamente formal. Tal vez se piense que la incapacidad de tratar las cuestiones del sentido constituye un defecto de dicho método formal. Pero de hecho este método *puede* hacerlo, al menos en cierto aspecto. Hay dos problemas relativos al sentido en una sucesión dada de signos, por ejemplo, una sucesión de palabras en un lenguaje de palabras. El primero es si esa sucesión de palabras *tiene* o no sentido. Si «sentido» significa aquí «sentido teórico», «sentido asertórico», entonces el problema se puede resolver dentro del ámbito de la investigación formal; a saber, mediante el término sintáctico formal «oración», definido mediante las reglas de formación del lenguaje. Se puede plantear, en segundo lugar, *qué* sentido tiene una oración determinada. Este problema se puede resolver mediante el término sintáctico formal «contenido» tal como se acaba de definir.

El contenido de una oración representa su sentido, siempre y cuando entendamos que la palabra «sentido» designa algo de carácter puramente *lógico*. Algunas veces se entiende por «sentido» el tipo de pensamientos e imágenes que están asociados a una oración dada. Pero en tal caso, la cuestión es psicológica y ha de ser abordada mediante el método experimental de la psicología. En el análisis lógico no nos competen tales cuestiones. Todos los problemas sobre el sentido que tengan efectivamente un carácter lógico se pueden abordar con el método formal de la sintaxis.

Algunas veces, dos oraciones construidas con palabras completamente distintas poseen, no obstante, el mismo sentido, pues afirman la misma situación de hecho. A tales oraciones las denomina-

remos *equipolentes*. La definición formal es obvia: dos oraciones se llaman equipolentes cuando tienen el mismo contenido; en otras palabras, cuando son mutuamente consecuencias una de la otra. De un modo similar, dos expresiones que por sí mismas no constituyen oraciones, aunque forman parte de oraciones, pueden tener el mismo sentido, el mismo significado a pesar de una formulación verbal totalmente distinta. También se puede definir de un modo formal esta relación que designaremos mediante el término «sinónimo»: dos expresiones se llaman sinónimas, si el contenido de cualquier oración que contenga a una de ellas no varía cuando sustituimos esa expresión por la otra. Así, por ejemplo, las expresiones «5 + 2» y «4 + 3» son sinónimas, pues el sentido de una oración no variará cuando sustituyamos en dicha oración «5+2» por «4+3» o viceversa.

7. *Oraciones de pseudo-objeto*

Hemos expuesto algunos ejemplos de términos sintácticos, todos ellos basados en el término «consecuencia» que es el término principal de la sintaxis. El objeto de la sintaxis es establecer definiciones como las de los ejemplos que hemos puesto y analizar las oraciones, demostraciones, teorías y similares dadas, con ayuda de dichos términos sintácticos. El resultado de tal análisis se formula en términos de *oraciones sintácticas* del tipo, por ejemplo: «Tal y cual oración perteneciente a determinada teoría es sintética, aunque tal otra oración es simplemente analítica» o «Esta palabra particular de tal teoría es sinónima, aunque no sinónima-L, de esta y la otra combinación de palabras», etc.

Si se nos dan oraciones de este tipo sencillo que contiene términos sintácticos bien definidos, es fácil ver que son oraciones sintácticas. Pero hay otras oraciones que *parecen* de muy diversa índole y que a pesar de ello son realmente sintácticas. Es éste un hecho muy importante, sobre todo a la hora de abordar las oraciones filosóficas. Ya he expresado mi opinión, que explicaré en el próximo capítulo, según la cual las oraciones filosóficas pertenecen a la sintaxis. Hay que confesar que esta opinión no parece concordar con los hechos, pues las oraciones de la filosofía —incluso después de haber eliminado la metafísica— parecen referirse no sólo a la forma de las expresiones lingüísticas, sino también, y tal vez principalmente, a otros objetos tales como la estructura del espacio y el tiempo, las relaciones entre causa y efecto, las relaciones entre las cosas y sus cualidades, las diferencias y relaciones reales entre lo

físico y lo mental, el carácter de los números y de las funciones numéricas, la necesidad, la contingencia, la posibilidad o imposibilidad de las condiciones y cosas por el estilo. Habremos de mostrar más tarde que las oraciones filosóficas de estos tipos *parecen,* por su apariencia engañosa, referirse a los objetos mencionados, cuando en realidad sólo se refieren a formas lingüísticas. No obstante, no entraremos por el momento en la consideración de dichas oraciones filosóficas, sino que trataremos de explicar en general bajo qué condiciones tiene una oración esa forma engañosa.

Para ello distinguiremos tres tipos de oraciones. Ya he hablado de las *oraciones sintácticas;* se refieren a la forma de las expresiones lingüísticas. Frente a ellas se destacan las oraciones que no se refieren a expresiones lingüísticas, sino a objetos extra-lingüísticos; podemos llamarlas *oraciones de objeto real.* También hay un tercer tipo de oraciones intermedias. Las oraciones de este tipo son, por así decir, anfibias, al ser como las oraciones de objeto por lo que atañen a su forma y como las oraciones sintácticas por lo que respecta a su contenido. Las llamaremos oraciones de *pseudo-objeto.*

1. *Oraciones de objeto real*	2. *Oraciones de pseudo-objeto*	3. *Oraciones sintácticas*
	Modo material de hablar	Modo formal de hablar
(Ciencia empírica)	(Filosofía)	
1*a*. La Luna es esférica.	1*b*. La Luna es una cosa. Q1 (a)	1*c*. La palabra «Luna» es un nombre de cosa. Q2 («a»)
	2*b*. La primera conferencia versó sobre metafísica.	2*c*. La primera conferencia contenía la palabra «metafísica».
3*a*. El Sr. A. visitó Africa.	3*b*. Este libro trata de Africa.	3*c*. Este libro contiene la palabra «Africa».
4*a*. El lucero vespertino y la Tierra tienen aproximadamente el mismo tamaño.	4*b*. El lucero vespertino y el lucero matutino son el mismo.	4*c*. Las palabras «lucero vespertino» y «lucero matutino» son sinónimas.

Consideremos los ejemplos del cuadro. (1*a*), «La Luna es esférica», es una oración de objeto real que se refiere a la Luna como a su objeto. (1*c*) «La palabra 'Luna' es un nombre de cosa» es una oración sintáctica; su objeto no es la cosa Luna sino la palabra «Luna», una expresión lingüística. Finalmente (1*b*) «La Luna es una cosa» constituye un ejemplo de oración de *pseudo-objeto.* Esta oración tiene el mismo sujeto gramatical que la oración (1*a*), por lo que parece que, como ella, alude a la Luna; pero entre ambas oraciones media una diferencia fundamental. La oración (1*a*) es sintética, afirma realmente una cualidad de la Luna. Mas la oración (1*b*) no nos muestra ninguna cualidad de la Luna, sea relativa a su forma, tamaño o a cualquier otra cosa. Esta oración (1*b*) es analítica; podemos determinar su verdad sin observar la Luna, por el único expediente de considerar a qué tipo sintáctico pertenece la palabra «Luna», a saber, al de nombre de cosa. Así, vemos que la oración (1*b*) dice lo mismo que (1*c*), pues siempre y cuando determinado objeto es una cosa, se designa mediante un nombre de cosa.

A la cualidad de ser una designación de cosa podemos llamarla *cualidad sintáctica paralela* a la cualidad de ser una cosa. La definición general será: una cualidad sintáctica *Q2* se llama *paralela* a la cualidad *Q1* si ocurre que cuando, y sólo cuando, un objeto posee la cualidad *Q1,* una designación de dicho objeto posee la cualidad *Q2.* El criterio de oración de pseudo-objeto se puede ahora plantear del modo siguiente (si nos limitamos a considerar oraciones de la forma más sencilla): tal oración atribuye a un objeto (digamos *Q)* una cualidad *Q1* a la que es posible encontrar una cualidad sintáctica paralela *Q2.* Tal oración «*Q1*(a)» se puede verter a la oración sintáctica «*Q2*('a')», que atribuye la cualidad *Q2* a una designación de dicho objeto.

Esto aclara aún más las diferencias entre las oraciones (1*a)* y (1*b).* Mientras que para la cualidad de ser una cosa existe una cualidad sintáctica paralela, a saber, la de ser una designación de cosa, para la cualidad de ser esférico no hay cualidad sintáctica paralela, a saber, la de ser una designación de cosa, para la cualidad de ser esférico no hay cualidad sintáctica paralela —las designaciones de cosas esféricas no tienen en común cualidades sintácticas características—. Por ejemplo, la designación «mi lápiz» por sí sola no nos permite decidir si es una designación de una cosa esférica o no; hemos de considerar el objeto mismo designado, a saber, el lápiz. Por tanto, la oración «La Luna es esférica» *no es una* oración de *pseudo-objeto.*

8. *El modo material y formal de hablar*

Todas las oraciones de la ciencia empírica, todas las oraciones que afirman hechos, sean generales o singulares, son oraciones de objeto real. Por otro lado, todas las oraciones del análisis lógico y —como veremos en el capítulo próximo— las de la filosofía, pertenecen al segundo o tercer tipo. Así pues, tomaremos especialmente en consideración estos dos tipos de oraciones en lo que sigue. Como veremos, no difieren tanto en su alcance y contenido cuanto en su formulación. En la manera de hablar que se aplica a las oraciones de *pesudo-objeto* hay palabras que se usan para designar objetos. mientras que las palabras empleadas en las oraciones sintácticas se refieren obviamente a la forma. Por esta razón llamaremos también a las oraciones de *pseudo-objeto,* oraciones en el *modo material de hablar,* y asignaremos las oraciones sintácticas al *modo formal de hablar.*

Algunos ejemplos aclararán la diferencia que existe entre ambos modos de hablar. Tenemos la oración: «El primer capítulo trata de metafísica». Esta oración pertenece al modo material, siendo la oración correspondiente del modo formal: «El primer capítulo contiene la palabra 'metafísica'». Para poner un ejemplo aún más chocante, supongamos que tenemos un libro geográfico sobre Africa y formulamos el enunciado: «Este libro trata de Africa». Esta oración (*3b*) pertenece, entonces, al modo material. La oración correspondiente en el modo formal es: «Este libro contiene la palabra 'Africa'» (*3c*). La oración (*3b*) tiene una forma análoga a la de la oración «El Sr. A visitó Africa» (*3a*), pero entre ambas hay una diferencia fundamental. La oración (*3a*) afirma algo acerca de Africa. La oración análoga (*3b*) *parece* decir algo acerca de Africa, pero en realidad *no es así.* No es una cualidad de Africa el que se trate acerca de ella en un libro, pues es posible saber todo lo pertinente a Africa y desconocerlo todo acerca del libro. Estar contenido en el libro es una cualidad que pertenece a la palabra «Africa» exclusivamente. Por otro lado, el ser visitado por el Sr. A es realmente una cualidad de Africa. Aquí vemos el carácter engañoso del modo material; las oraciones de este modo parecen aludir a algo a lo que en realidad no aluden.

Para poner un ejemplo un tanto diferente, tomemos la oración (*4b*): «El lucero vespertino y el matutino son el mismo», o «... son la misma cosa». Por su forma, la oración es análoga a la (*4a*): «El lucero vespertino y la Tierra tienen aproxima-

damente el mismo tamaño». Sin embargo, (4*b*) es de hecho una oración de *pseudo-objeto* que ha de traducirse a la siguiente oración sintáctica (4*c*): «Las palabras 'lucero vespertino' y 'lucero matutino' son sinónimas». La oración (4*a*) afirma que hay una cierta relación entre dos objetos que se especifican. La oración (4*b*) *parece* hacer lo mismo, pero es evidente que no es ése el caso. Aquí no pueden estar implicados *dos* objetos, pues ambos nombres designan un solo objeto, a saber, un planeta particular. Pero ni siquiera se alude a dicho planeta en la oración (4*b*), pues se ve fácilmente que no afirma que el planeta posea ninguna cualidad. Tan sólo afirma algo acerca de ambas designaciones, a saber, que designan la misma cosa o, dicho en términos sintácticos, que son sinónimos. Encontramos aquí, una vez más, el carácter engañoso del modo material por lo que respecta al contenido de sus oraciones. La mayoría de las oraciones de la *filosofía* nos engañan de este modo, pues, como veremos, la mayoría de ellas se formulan en el modo material de hablar.

III. La sintaxis como método de la filosofía

1. *El modo material de hablar*

En el primer capítulo intenté explicar la causa de mi rechazo de la metafísica y de mi creencia en que la filosofía es análisis lógico. La pregunta fundamental que hemos de responder ahora es: ¿Qué es análisis lógico? ¿Qué tipo de oraciones son las que expresan los resultados del análisis lógico? Como ya he señalado antes, mi respuesta será que son oraciones sintácticas, oraciones de sintaxis lógica, siendo la filosofía, por tanto, la aplicación del método sintáctico.

En el capítulo anterior hemos descubierto que el número de oraciones pertenecientes a la sintaxis es mucho mayor de lo que a primera vista pudiera parecer, pues muchas de las oraciones que realmente son sintácticas poseen una forma engañosa que hace que las tomemos por oraciones de objeto. A las oraciones así formuladas las hemos denominado oraciones de *pseudo-objeto* u oraciones del *modo material de hablar*. Ya hemos visto de qué modo se pueden traducir al modo formal de hablar; es decir, a oraciones que pertenezcan de modo manifiesto a la sintaxis. Estas consideraciones serán de un interés particular por lo que respecta a esas oraciones

que expresan resultados del análisis lógico, pues como se verá, dichas oraciones están expresadas la mayoría de las veces en el modo material de hablar. La utilización de este modo material lleva a menudo a confusiones y controversias filosóficas ociosas que se pueden zanjar traduciendo las tesis de la controversia al modo formal.

Empecemos con algunos ejemplos ya mencionados. La oración «La Luna es una cosa» pertenece al modo material. Se puede traducir a la oración siguiente del modo formal: «La palabra 'Luna' es una designación de cosa». En general, cualquier oración del tipo «Tal y cual es una *cosa*» pertenece al modo material. Muchas otras palabras funcionan también del mismo modo que la palabra «cosa», por ejemplo, las palabras «cualidad», «relación», «número», «suceso». Así por ejemplo, la oración, «La amistad no es una cualidad sino una relación», es una oración del modo material que se puede traducir al modo formal de la siguiente manera: «La palabra 'amistad' no es una designación de cualidad, sino de relación». Esta traducción pone de manifiesto que de lo que aquí se trata es de la *palabra* «amistad» y no de la amistad misma, como sugiere falazmente la forma de la oración original. Para poner otro ejemplo, sacado esta vez del análisis lógico de la noción de número, la oración «el 7 no es una cosa, sino un número» no es más que la expresión en el modo material de hablar de la oración formal «El signo '7' no es un signo de cosa, sino un signo numérico».

De aquí se deduce que si queremos evitar el peligroso modo material, hemos de evitar la palabra «cosa» y emplear en su lugar el término sintáctico paralelo «designación de cosa». De modo análogo, en lugar de emplear la palabra «número» hemos de recurrir al término «designación numérica»; en lugar de «cualidad», «designación de cualidad»; en lugar de «relación», «designación de relación»; en vez de «suceso», «designación de suceso»; en lugar de «espacio», «designación espacial» o «coordenadas espaciales»; en vez de «tiempo», «designación de tiempo» o «coordenadas temporales», etc. Sin necesidad de poner más ejemplos, es fácil ver que de esta manera muchos de los resultados del análisis lógico resultan ser de hecho sintácticos.

En el último capítulo hemos mostrado que la oración «Este libro trata de Africa» era una oración del modo material susceptible de ser traducida al enunciado formal «Este libro contiene la palabra 'Africa'». Igualmente, pertenecen al modo material todas aquellas oraciones que dicen que una determinada oración, tratado, teoría o ciencia *versa acerca de* tales y cuales objetos, *describe* o *afirma* tales o cuales hechos, situaciones o sucesos; o bien que

determinada palabra o expresión *designa, significa* o *quiere decir* tal y cual cosa.

Entre este tipo de oraciones que tratan del alcance, significado o significación de algo son especialmente importantes las que expresan el resultado de la comparación de dos tesis, teorías o cosas por el estilo, diciendo que ambas tienen el mismo alcance o significado o que ambas expresan los mismos hechos o situaciones. Para traducir estas oraciones al modo formal, emplearemos el término sintáctico «equipolente», ya definido, con lo que obtenemos la afirmación: «Esas tesis, teorías, etc. son equipolentes». De un modo semejante, oraciones tales como «Estas expresiones tienen la misma significación» o «...designan el mismo objeto» se traducen (según la definición del término «sinónimo») de esta forma: «Estas expresiones son *sinónimas*».

Mediante este procedimiento de traducción al modo formal liberamos al análisis lógico de toda referencia a los objetos extralingüísticos mismos, centrándonos exclusivamente en la forma de las expresiones lingüísticas. Quizá sea necesario subrayar el hecho de que esta conclusión se aplica solamente al *análisis lógico,* no siendo pertinente eliminar de las ciencias de objeto la referencia a los objetos mismos. Por el contrario, dichas ciencias se ocupan realmente de los objetos mismos, de las cosas y no simplemente de las designaciones de cosa.

2. *Modalidades*

Tomemos ahora unos términos de tipo muy distinto, las llamadas *modalidades;* a saber, la posibilidad, la imposibilidad, la necesidad y la contingencia. Estas ideas siempre han preocupado mucho a los filósofos. Ultimamente, la lógica de las modalidades ha recibido un tratamiento de gran exactitud mediante la construcción de sistemas axiomáticos en los que las modalidades representan el papel de conceptos principales. Pero nos encontramos con que los autores de dichos sistemas discuten ciertas cuestiones (por ejemplo, el verdadero significado de la posibilidad) que ni reciben una solución exenta de ambigüedades ni se enfocan con un método resolutorio. En mi opinión esto es un síntoma de que en tales sistemas no se comprende con plena claridad el carácter lógico de las modalidades.

Las oraciones modales son en realidad oraciones sintácticas disfrazadas, en decir, oraciones del modo material de hablar. ¿A qué aplicamos normalmente las modalidades, como la posibilidad o la

imposibilidad? Las aplicamos a condiciones, estados, sucesos y similares, como por ejemplo, «Es una situación imposible que *A* sea más viejo que *B* y *B* más viejo que *A*». Esta oración se puede traducir del modo material al formal del modo siguiente: «La oración '*A* es más viejo que *B* y *B* es más viejo que *A*' es contradictoria». De hecho, el término «imposible» pertenece al modo material, cosa que se puede mostrar fácilmente mediante el criterio ya expuesto: la imposibilidad es una cualidad para la que hay una cualidad sintáctica paralela, la contradictoriedad, pues un estado es imposible siempre y cuando es contradictoria la oración que lo describe como, por ejemplo, en el caso expuesto.

No obstante, algunas veces la idea de imposibilidad tiene el sentido no de imposibilidad *lógica,* sino *física* o *real.* En tal caso, el término sintáctico paralelo no es «contradictorio», sino el término general correspondiente, a saber, «contraválido». Tomemos por ejemplo la oración «Es físicamente imposible la situación en que una bola maciza de hierro flote sobre el agua». La traducción sería: «La oración 'Esta bola de hierro maciza flota en el agua' es contraválida.» Aquí, la oración es de hecho contraválida-P, es decir, incompatible con el sistema de las leyes físicas.

De manera semejante, el resto de los términos modales pertenecen al modo material. Puesto que la posibilidad es lo contrario de la imposibilidad, es obvio que el término sintácticamente paralelo a «lógicamente posible» es «no-contradictorio» y el término sintáctico paralelo a «físicamente posible» es «no-contraválido». De un modo análogo, traducimos «lógicamente necesario» por «analítico» y «físicamente necesario» por «válido». Por ejemplo, en lugar de decir en el modo material: «Es físicamente necesario que una bola de hierro sea más pesada que una de madera del mismo tamaño», decimos en el modo formal: «La oración 'Una bola de hierro es más pesada que una de madera de igual tamaño' es válida». En este caso, la oración es válida-P, es decir, deductible lógicamente del sistema de las leyes físicas. Finalmente, tenemos el término modal «contingente» (en el sentido de «ni necesario ni imposible»). Traducimos «lógicamente contingente» por «sintético» y «físicamente contingente» por «indeterminado».

MODALIDAD	TERMINOS SINTACTICOS PARALELOS	
Términos	*Términos-L*	*Términos Generales*
Lógica o físicamente imposible	contradictorio	contraválido
Lógica o físicamente posible	no-contradictorio	no-contraválido
Lógica o físicamente necesario	analítico	válido
Lógica o físicamente contingente	sintético	indeterminado

3. *Relatividad respecto al lenguaje*

Ahora bien, se podría preguntar por qué propongo reiterativamente traducir las oraciones que están en el modo material de hablar al modo formal. Lo hago a fin de mostrar que tales oraciones pertenecen al dominio de la sintaxis. En virtud de la aplicación del modo material se encubre esta característica de las oraciones y, como hemos visto, resultamos engañados por lo que atañe a su contenido real. Pero las desventajas del modo material son aún más graves. Entraña el peligro de llevar a controversias filosóficas inútiles.

Para poner un ejemplo a este respecto, en los modernos sistemas aritméticos presentados lógicamente, los números reciben posiciones diversas. En el sistema de Whitehead y Russell, por ejemplo, los números se consideran como clases de clases, mientras que en el de Peano y Hilbert se consideran objetos primitivos. Supongamos que dos filósofos se enzarzan en una disputa en la que uno dice: «Los números son clases de clases», mientras que el otro replica: «No, los números son objetos primitivos, elementos independientes». Pueden empezar a filosofar sin descanso sobre lo que sean realmente los números, pero de esta manera jamás llegarán a un acuerdo. Traduzcamos ahora sus tesis al modo formal. Entonces, el primer filósofo dirá: «Las expresiones numéricas son expresiones de clase de segundo orden», mientras que el otro afirmará: «Las expresiones numéricas no son expresiones de clase, sino que son expresiones elementales».

No obstante, en esta forma las dos oraciones no son completas. Son oraciones sintácticas relativas a ciertas expresiones lingüísticas,

pero una oración sintáctica ha de hacer referencia a uno o más sistemas de lenguaje específicos, pues sin tal referencia será incompleta. Si llamamos L_1 al sistema de lenguaje de Peano y L_2 al de Russell, ambas oraciones pueden completarse del siguiente modo: «En L_1 las expresiones numéricas son expresiones elementales» y: «En L_2 las expresiones numéricas son expresiones de clase de segundo orden». De este modo, ambas afirmaciones son compatibles entre sí, siendo ambas verdaderas; la controversia ha dejado de existir.

Es muy frecuente que surjan controversias filosóficas fútiles en virtud del carácter incompleto de las tesis. Tal carácter incompleto se ve ocultado tras la formulación corriente en el modo material. Tan pronto como se traducen al modo formal se pone inmediatamente de manifiesto la necesidad de hacer referencia al lenguaje. Basta entonces añadir tal referencia para que las tesis sean completas y, por tanto, la controversia se vuelva clara y exacta. Aun entonces, puede que algunas veces sea difícil decidir qué alternativa es la correcta; pero en otros casos, la cuestión es tan simple como en el ejemplo que acabamos de mencionar, con lo que la disputa se desvanece como es natural. Un punto esencial que hay que tener presente es *la relatividad de todas las tesis filosóficas respecto al lenguaje,* es decir, la necesidad de hacer referencia a uno o más sistemas de lenguaje particulares. Esta relatividad pasa casi siempre inadvertida por culpa del uso general del modo material de hablar.

4. *Pseudo-problemas*

En el ejemplo mencionado, las tesis se limitaban a ser incompletas; era fácil traducirlas al modo formal y completarlas de modo que se hiciesen precisas. Sin embargo, en otros casos, el uso del modo material lleva a pseudo-tesis metafísicas que no resultan fáciles de corregir. No quiero decir que las oraciones del modo material sean en sí mismas necesariamente pseudo-tesis o que carezcan de sentido, lo único que digo es que muchas veces nos engañan y nos hacen formular otras oraciones o preguntas que sí lo son. Así por ejemplo, en el modo material hablamos de números en lugar de hablar de expresiones numéricas. Esto, en sí mismo, no es incorrecto, pero nos lleva a la tentación de plantear preguntas relativas a la esencia real de los números, como son las preguntas filosóficas acerca de si los números son objetos reales o ideales, de si son objetos internos o externos a la mente, de si son objetos en sí mismos o si por el contrario no son más que objetos intencionales del pensamiento, etc. No veo de qué modo pueden traducirse estas preguntas

al modo formal o a cualquier otro modo claro y sin ambigüedades. Incluso dudo de que los propios filósofos que se ocupan de ellas sean capaces de presentarnos una formulación precisa. Por consiguiente, me parece que tales preguntas son pseudo-problemas metafísicos.

Si utilizamos el modo formal de hablar, no hablamos acerca de números, sino acerca de expresiones numéricas. Podemos plantearnos muchas preguntas sobre el carácter sintáctico de las expresiones numéricas en determinado sistema o en distintos sistemas, pero nunca desembocamos en pseudo-problemas como el mencionado. El uso del modo formal nos protege, por así decir, contra tales pseudo-problemas.

¿Cuáles son las consecuencias prácticas de estas consideraciones por lo que respecta a la formulación de las tesis filosóficas? No es necesario eliminar totalmente el modo material de hablar. Este modo es muy corriente e incluso, a veces, conveniente. Pero ha de ser manejado con precauciones especiales. En todos los puntos decisivos de la discusión es recomendable sustituir el modo material por el formal; y al usar el modo formal no hay que descuidar la referencia al sistema de lenguaje. No es preciso que la tesis haga referencia a un sistema de lenguaje ya planteado; a veces puede ser deseable formular una tesis basada en un sistema de lenguaje aún desconocido y que ha de caracterizarse precisamente por medio de dicha tesis. En tal caso, la tesis no constituye una afirmación, sino que es una propuesta o proyecto; en otras palabras, es parte de la definición del sistema de lenguaje designado.

Si uno de los participantes en una discusión filosófica no puede o no quiere suministrarnos una traducción de sus tesis al modo formal o se niega a indicar a qué sistema de lenguaje se refiere su tesis, entonces su rival hará bien negándose a discutir, pues la tesis de su oponente es incompleta, con lo que la discusión no llevará más que a una disputa vacía.

Una causa frecuente de disputa entre los filósofos es la cuestión de qué sean realmente las *cosas*. El representante de la escuela positivista dirá: «Una cosa es un complejo de datos de los sentidos», a lo que replicará su adversario realista: «No, una cosa es un complejo de materia física», con lo que da comienzo una discusión interminable y estéril. Sin embargo, después de todo, ambos tienen razón; la controversia ha surgido sencillamente por culpa del desafortunado uso del modo material.

Traduzcamos ambas oraciones al modo formal. La del positivista se convierte en: «Toda oración que contenga una designación de cosa es equipolente a una clase de oraciones que no contienen designaciones de cosas, sino designaciones de datos de los sentidos», lo

cual es verdad; en epistemología se ha visto muchas veces la transformación a oraciones en términos de datos de los sentidos. La oración del realista toma la forma siguiente: «Toda oración que contenga una designación de cosa es equipolente a una oración que contiene no una designación de cosa, sino coordenadas espacio-temporales y funciones físicas», lo cual, naturalmente, también es verdadero.

En este caso, ni siquiera necesitamos hacer referencia a dos sistemas de lenguaje diferentes para hacer que las dos tesis sean compatibles entre sí. Son correctas en relación a nuestro lenguaje general. Cada una de ellas afirma la posibilidad de determinada transformación de oraciones de cosa. Puesto que ambos tipos de transformación son factibles, no hay inconsistencia alguna. Por el contrario, en la versión original formulada en el modo material ambas *parecían* inconsistentes porque *parecían* referirse a la esencia de las cosas, al tener la forma: «Una cosa es tal y cual».

5. *Epistemología*

Hasta ahora hemos considerado varios ejemplos de problemas filosóficos y hemos visto que podíamos traducirlos del modo material de hablar usado normalmente al modo formal. Gracias a la posibilidad de dicha traducción se puede mostrar su pertenencia a la sintaxis. Surge ahora la cuestión de si es posible aplicar las mismas consideraciones a todos los demás problemas y tesis de la filosofía (entendiendo «filosofía», como hemos dicho, de manera que excluya la metafísica y la psicología). Pretendo que así es efectivamente. Echemos un vistazo a las partes principales de la filosofía a fin de someter a examen esta afirmación.

En su forma usual, la *Epistemología* o teoría del conocimiento incluye problemas tanto psicológicos como lógicos. Las cuestiones psicológicas se refieren al proceso de conocimiento, es decir, a los acontecimientos mentales a través de los cuales llegamos a conocer algo. Si relegamos estas cuestiones a la investigación empírica propia del psicólogo, queda aún el análisis lógico del examen y verificación de las afirmaciones, pues el conocimiento consta de afirmaciones positivamente verificadas. Los problemas epistemológicos de este tipo se pueden expresar ciertamente en el modo formal, pues el análisis epistemológico, el problema de la verificación de una oración determinada, ha de hacer referencia —como vimos en el primer capítulo— a las oraciones observacionales deductibles de la oración en cuestión. Ahora bien, el análisis lógico o verificación no es otra cosa que el

análisis *sintáctico* de las reglas de transformación que determinan la deducción de oraciones observacionales. Por tanto, la *epistemología* —tras la eliminación de sus componentes metafísicos y psicológicos— *forma parte de la sintaxis.*

6. *Filosofía de la Naturaleza*

Tal vez se considere más importante prestar atención a algunas de las divisiones particulares de la filosofía que discutir los problemas generales de la epistemología. En nuestros días, lo que se denomina filosofía de la naturaleza abordada científicamente, está despertando cada vez mayor interés. ¿Cuál es el objeto de esta parte de la filosofía? ¿Acaso su misión consiste en estudiar filosóficamente la naturaleza? No; no existe nada que se pueda considerar un estudio filosófico de la naturaleza, pues todo lo que se puede decir acerca de la naturaleza, esto es, acerca de cualquier suceso temporal y espacial y acerca de sus conexiones, ha de decirlo el científico basándose en una investigación empírica. En este campo, nada tiene que decir el filósofo. Es bien cierto que los metafísicos se arriesgan a formular un montón de oraciones acerca de la naturaleza, pero esa metafísica, como hemos visto, no es teoría, sino más bien poesía. El objeto de la filosofía de la naturaleza no es la naturaleza, sino las ciencias naturales y su misión es analizar lógicamente la ciencia o, en otras palabras, analizar *sintácticamente* los sistemas de lenguaje de la ciencia.

Si en la filosofía de la naturaleza nos ocupamos, por ejemplo, de la estructura del espacio y el tiempo, de hechos nos estamos ocupando del análisis sintáctico de las reglas que determinan la formación o transformación de las expresiones de espacio y tiempo. Podemos aclarar este punto examinando la siguiente tesis que expresa uno de los aspectos principales de la estructura espacio-temporal: «El tiempo es uni-dimensional; el espacio, tri-dimensional». Esta oración se puede traducir al modo formal de la siguiente manera: «Una designación temporal consta de una coordenada; una designación espacial, de tres». Del mismo modo, la oración «El tiempo es infinito en ambas direcciones, el pasado y el futuro», se puede traducir a la oración: «Como coordenada temporal podemos tomar cualquier expresión de números reales, positivos o negativos, sin límite». La pregunta: «¿Tiene el espacio una estructura euclídea o no-euclídea?» se convierte en el modo formal en: «¿Las reglas sintácticas mediante las que calculamos unas distancias a partir de otras son de tipo euclídeo o son de alguno de los tipos no-euclídeos?»

Por tanto, todos los problemas referentes a la estructura del espacio y el tiempo son cuestiones *sintácticas,* es decir, problemas relativos a la estructura del lenguaje; concretamente, relativos a la estructura de las reglas de formación y transformación de las coordenadas espacio-temporales.

Además de los problemas de espacio y tiempo, la filosofía de la naturaleza actual se ocupa especialmente de los problemas de *causalidad.* Son éstos problemas sintácticos relativos a la estructura sintáctica del sistema de leyes físicas como, por ejemplo, el problema de si las leyes físicas fundamentales son de carácter determinista o simplemente estadístico. Este problema lógico es el meollo de todo el problema del determinismo que casi siempre se formula en el modo material y que además se combina normalmente con pseudoproblemas metafísicos. Por tanto, su carácter sintáctico ha pasado inadvertido.

En este punto podría plantearse la objeción de que la forma de las leyes físicas depende de los resultados experimentales de las investigaciones físicas, por lo que no está determinada simplemente por consideraciones sintácticas teóricas. Esta afirmación es completamente cierta, pero hemos de tener presente el hecho de que los resultados empíricos a que llega el físico mediante sus experiencias de laboratorio no *dictan* en absoluto *su elección* entre la forma determinista o estadística de sus leyes. La forma en que hay que formular una ley ha de decidirse por un acto volitivo. Es cierto que esa decisión depende de los resultados empíricos, pero se trata simplemente de una dependencia práctica y no lógica. Los resultados experimentales lo único que muestran es que una manera de formular las cosas será más adecuada que otra, es decir, más adecuada por lo que respecta al conjunto del sistema de la física. Por muy estrecha que sea la conexión práctica entre los resultados empíricos y la forma de las leyes físicas, el problema relativo a la forma de dichas leyes es en todo caso un problema sintáctico, es decir, un problema que hay que plantear en términos sintácticos.

No cabe duda de que se trata de una cuestión sintáctica relativa a un sistema de lenguaje que aún no ha sido firmemente establecido, sino que aún es objeto de discusión. En esta discusión acerca de la forma futura del lenguaje físico, sobre todo acerca de la forma de las leyes físicas fundamentales, han de tomar parte tanto físicos como lógicos. Sólo se dará con una solución satisfactoria si se toman en consideración ambos puntos de vista, el empírico de la física y el formal de la sintaxis. Esto se aplica no sólo al problema particular de la causalidad y el determinismo, sino en general a todos los problemas de la filosofía de la naturaleza, a todos los problemas

del análisis lógico de la ciencia empírica. Todos estos problemas son problemas *sintácticos,* pero para tratarlos hay que tener en cuenta los resultados de las investigaciones *empíricas.*

7. *Lo que afirma el fisicalismo*

Del mismo modo que no hay filosofía de la naturaleza, sino sólo filosofía de la ciencia natural, no hay una filosofía particular de la vida o filosofía del mundo orgánico, sino filosofía de la biología; no hay filosofía de la mente, filosofía de la historia o filosofía social, sino solamente filosofía de las ciencias históricas y sociales; teniendo siempre bien presente que la filosofía de una ciencia es el análisis sintáctico del lenguaje de dicha ciencia.

Los principales problemas relativos al lenguaje de una determinada región de la ciencia son las cuestiones que se refieren al carácter de los términos contenidos en ella, al carácter de las oraciones y, sobre todo, de las reglas de transformación o traducción que conectan ese lenguaje con otros lenguajes especiales, es decir, con otros sistemas parciales de todo el conjunto del lenguaje de la ciencia. El más importante de estos lenguajes es el físico o aquel en que hablamos sobre las cosas físicas en la física o en el lenguaje ordinario. En nuestras discusiones del *Círculo de Viena* hemos llegado a la conclusión de que dicho lenguaje físico es el lenguaje básico de toda ciencia, de que es un lenguaje universal que engloba los contenidos de todos los demás lenguajes científicos. En otras palabras, toda oración de cualquier rama del lenguaje científico es equipolente a alguna oración del lenguaje físico, por lo que puede traducirse al lenguaje físico sin que cambie su contenido. El doctor Neurath, que ha estimulado enormemente las consideraciones que llevan a esta tesis, ha propuesto denominarla la tesis del fisicalismo.

A fines de aclaración, tomemos el siguiente enunciado psicológico: «A las diez en punto el señor *A* estaba airado». La oración equivalente en lenguaje físico es: «A las diez en punto, el señor *A* estaba en un determinado estado físico caracterizado por la aceleración de la respiración y el pulso, por la tensión de ciertos músculos, por la propensión a determinada conducta violenta, etc.» Expresemos mediante el símbolo «Q_1» la propiedad de estar airado, mediante «Q_2», la cualidad física corporal descrita y mediante «t_1», el momento representado por las diez en punto. Podemos, entonces, escribir simbólicamente ambas oraciones del modo siguiente:

$$\begin{array}{lllll} \text{(Psicológica)} & Q_1 & (\text{A}, & t_1) & (S_1) \\ \text{(Física)} & Q_2 & (\text{A}, & t_1) & (S_2) \end{array}$$

Ahora bien, hay una ley científica, es decir, una oración universal perteneciente a las oraciones válidas del sistema de lenguaje de la ciencia, que dice que siempre que alguien está airado su cuerpo se encuentra en el estado físico descrito y viceversa. Expresado mediante símbolos:

$$(x)\ (t)\ [Q_1\ (x,\ t) \equiv (x,\ t)]$$

(El signo de equivalencia «≡» expresa la implicación en ambas direcciones.) Hemos supuesto que la cualidad Q_2 se elige de manera que esta ley sea una ley científica válida, es decir, que o bien es ella misma una regla de transformación o bien es deductible mediante tales reglas. No es preciso que sea analítica; basta con que sea válida. Puede ser sintética, en cuyo caso es válida-P. Es obvio que la oración S_2 se puede deducir de S_1 con ayuda de esta ley; lo mismo ocurre con S_1 respecto a S_2. Por tanto, S_1 y S_2 son consecuencia una de la otra, por lo que son equipolentes. (Hay que tener en cuenta que puede que sean consecuencias-P y, por tanto, equipolentes-P; en las anteriores explicaciones del fisicalismo no se ha tenido suficientemente en cuenta esta posibilidad.)

Tal vez se pueda presentar el problema de si podemos estar realmente seguros de que para toda cualidad psicológica Q_1 se da una cualidad física correspondiente Q_2 de tal tipo que se pueda formular como válida la equivalencia general. Si hubiese una cualidad Q_1 sin una cualidad correspondiente Q_2, entonces la oración psicológica «Q_1 (A, t_1)» no se podría traducir al lenguaje físico, con lo que la tesis del fisicalismo quedaría refutada.

Mi respuesta es que no puede haber en el lenguaje psicológico dicho predicado o signo de cualidad intraducible, pues si hay en tal lenguaje un predicado «Q_1» con significado, entonces la oración «Q_1 (A, t_1)» ha de ser empíricamente examinable; el psicólogo ha de ser capaz de reconocer en circunstancias favorables cuando una persona A está o no en situación Q_1. Ahora bien, constatar esto depende de la conducta física observable de A; por tanto, hay una cualidad física correspondiente, Q_2, a la que está ligada esta conducta.

Sin duda se objetará que se puede pensar una cualidad psicológica Q_1 que no tenga nunca ningún efecto sobre la conducta; aunque el placer o la ira sean sentimientos que la mayoría de las veces se expresan de un modo fácilmente observable, podría haber otros estados mentales, quizá como el pensamiento, que no tuviesen nunca consecuencias externas. Supongamos que hay una especie de estado mental sin consecuencias externas y utilicemos el predicado «Q_1» para designar dicho estado en lenguaje psicológico. ¿De qué medios se puede servir el psicólogo para afirmar que la persona A se en-

cuentra en el estado Q_1, si no se puede observar el menor efecto de tal estado? Tal vez se pueda responder a esto que aunque pueda resultar imposible que el psicólogo reconozca este estado en otra persona, no obstante, se puede emplear el predicado «Q_1» para describir un estado mental propio, pues para ello no se precisa una manifestación externa; reconoce directamente su estado por introspección y, en consecuencia, utiliza el predicado «Q_1» para expresar sus descubrimientos, en la forma, por ejemplo, «Q_1 (Yo, ahora)». Suponiendo que este caso extremo sea posible, no afecta para nada al argumento, pues aun cuando las cosas siguiesen este curso, seguiría habiendo una expresión observable del estado mental, a saber, la afirmación escrita o hablada del psicólogo.

Si le creemos, como podemos hacerlo en condiciones adecuadas, esto es, si aceptamos su enunciado como síntoma suficiente de que se halla realmente en el estado descrito, podemos por nuestra parte afirmar que ahora se encuentra en dicho estado, es decir, podemos afirmar la oración «Q_1 (*P*, ahora)» —siendo «P» el nombre del psicólogo. Pero ese enunciado no es más que la expresión en lenguaje psicológico del enunciado físico «Q_2 (P, ahora)», donde Q_2 es el estado físico del cuerpo de P que inferimos de nuestra observación del acto físico mediante el cual P nos comunica el resultado de su introspección.

Podemos resumir del modo siguiente los resultados de nuestra investigación. Primero: Si en el lenguaje psicológico hay un predicado utilizado originalmente para describir exclusivamente los *propios* estados mentales experimentados por introspección, entonces el mero uso de dicho predicado al hablar o escribir *es* de hecho un síntoma de tal estado. Por tanto, el lenguaje psicológico no puede contar con ningún predicado que designe un tipo de estado para el que no exista ningún síntoma observable. Segundo: Incluso un predicado que originalmente sólo se utilice por respecto al propio hablante basándose en la introspección, podrá ser utilizado subsiguientemente por otra persona para hablar de una tercera, basándose en las expresiones lingüísticas de esta última, aunque no existan más síntomas que los *lingüísticos* del estado designado por el predicado. Todo esto es lo que se puede decir en respuesta a una de las objeciones más fuertes que hay en contra del fisicalismo.

8. *Lo que el fisicalismo no afirma*

Permítaseme decir algo más acerca de lo que afirma realmente la tesis del fisicalismo, pues las objeciones a dicha tesis preocupan me-

nos a sus expositores que la incomprensión de lo que quiere decir. Para aclarar lo más posible la tesis del fisicalismo, estaría tentado de formularla del modo siguiente: Para todo estado mental, hay un estado físico corporal correspondiente conectado con el anterior por leyes universales; por tanto, a toda oración psicológica, digamos S_1, le corresponde una oración física, S_2, de manera que S_1 y S_2 son equipolentes según ciertas leyes válidas. Ahora bien, sólo, es correcta la segunda mitad de esta fórmula, a saber, la que alude a las oraciones S_1 y S_2. La primera parte que hace alusión a estados físicos y mentales pertenece al modo material de hablar y es muy fácil que nos arrastre a pseudo-problemas.

Si, por ejemplo, hablo del estado mental descrito por la oración S_1 y del estado físico descrito por S_2, podemos tener la tentación de plantear la pregunta de si hay realmente dos estados o solamente uno visto desde dos puntos de vista diferentes; además, si hay dos estados, podemos preguntarnos qué relación hay entre ellos que explique su aparición simultánea y, en particular, si esta relación es de causalidad o de simple paralelismo. Así, vamos deslizándonos hacia la metafísica que es lo mismo que deslizarse hacia el fango.

Las cuestiones aludidas pertenecen a uno de los problemas filosóficos más famosos, el denominado problema psico-físico. Con todo, se trata de pseudo-problemas que carecen de sentido teórico. Todas las cuestiones con sentido referentes a este problema se pueden plantear en el modo formal, es decir, aludiendo a oraciones. Uno de los aspectos característicos de los problemas metafísicos mencionados es que sólo se pueden expresar en el modo material, aludiendo a estados y no oraciones.

En este sentido, tal vez la más importante de todas las cuestiones formales que tienen realmente sentido sea la de si para toda oración psicológica, S_1, hay o no una oración física correspondiente, S_2, equipolente a S_1. La tesis del fisicalismo responde afirmativamente a esta pregunta, pero, como es natural, esta posición está siempre abierta a discusión si se le ponen objeciones. El problema del fisicalismo es un problema científico o, más exactamente, lógico, sintáctico; sólo se podrá solventar mediante ulteriores consideraciones y debates. Mas el problema de si, usando el modo material, hemos de hablar de dos estados diferentes, uno mental y otro físico, o de uno solo, no es más que un problema de decisión acerca del uso del lenguaje, una cuestión de gusto por así decir. No se trata en absoluto de una cuestión de hecho, como creen los metafísicos en sus disputas.

9. *La unidad de la ciencia*

La tesis de la unidad de la ciencia está en estrecha relación con la del fisicalismo. Si toda oración se puede traducir al lenguaje físico, entonces este lenguaje es un lenguaje total, un lenguaje científico universal. No obstante, la existencia de un sistema de lenguaje en el que está contenido todo término científico, implica que todos estos términos pertenecen a tipos que se encuentran relacionados lógicamente y que, por consiguiente, los términos de las diversas ramas científicas no pueden estar fundamentalmente divididos. Por razones prácticas, las ciencias físicas, psicológicas y sociales pueden estar divididas perfectamente, pues no es posible que un solo científico trate todo los temas; pero, en última instancia, reposan sobre la misma base, constituyen una ciencia uniforme.

Si alguien me preguntase si esto quiere decir que todos los objetos de todas las ramas de la ciencia son del mismo tipo, le respondería afirmativamente. Pero hay que tener en cuenta que tanto la pregunta como la respuesta pertenecen al modo material; ahora bien, espero que nadie que haya leído hasta aquí se encuentre desprevenido de los peligros que entraña su uso e interprete mi respuesta como una aceptación de la tesis metafísica del monismo. Tanto el fisicalismo como la tesis de la unidad del lenguaje de la ciencia nada tienen que ver con tesis tales como el monismo, el dualismo o el pluralismo. Mi referencia a la uniformidad de los objetos no era más que una concesión al modo ordinario de hablar. Correctamente hablando, no he de hablar de objetos, sino de términos, con lo que mi enunciado se convierte en: los términos de todas las ramas de la ciencia son lógicamente uniformes.

No pretendía convencer aquí a nadie de la verdad de nuestras tesis acerca del fisicalismo y la unidad de la ciencia. Me he limitado únicamente a intentar exponerlas con claridad, mostrando especialmente que no se trata en absoluto de tesis metafísicas relativas a la esencia de las cosas, sino únicamente, de tesis lógicas, es decir, sintácticas. La explicación del fisicalismo no era más que un ejemplo particular de lo que antes había dicho en general: a saber, que todas las tesis y cuestiones del análisis lógico y, por tanto, todas las tesis y problemas de la filosofía (en nuestro sentido de la palabra) pertenecen a la sintaxis lógica. El único método de la filosofía es el método de la sintaxis lógica; es decir, el análisis de la estructura formal del lenguaje como sistema de reglas.

Apéndice (1961)

Las siguientes consideraciones fueron añadidas por el profesor Carnap para este volumen *.

1. *Apéndice a la sección I, 4: Etica.*

Me gustaría añadir unas pocas consideraciones a mis formulaciones primitivas sobre la ética, aparecidas en *Filosofía y Sintaxis Lógica* (1935), a fin de aclarar mi posición.

Algunos filósofos interpretan los enunciados valorativos morales como enunciados relativos a las consecuencias probables de los actos de que se trate. Decir que un tipo de conducta es bueno o malo se interpreta en el sentido de que es un modo conveniente o inconveniente de alcanzar determinado fin. Por ejemplo, «es pecado matar» se interpreta como «matar no es un modo conveniente de fomentar una vida comunitaria armoniosa». Ateniéndonos a una interpretación de este tipo, en términos, por ejemplo, de función instrumental, de intereses humanos y similares, es evidente que los juicios de valor poseen un contenido fáctico, cognitivo.

Por otro lado, supongamos que alguien se niegue a dar a sus enunciados valorativos una interpretación que o bien los haga analíticos o bien los haga susceptibles de contraste mediante elementos de juicio empíricos; quizá nos diga explícitamente, como hacen algunos filósofos, que un determinado acto es bueno simplemente por su naturaleza intrínseca y no por sus consecuencias. A estos enunciados valorativos podemos denominarlos absolutos, en contraposición con los mencionados anteriormente que son relativos a determinados fines. Los juicios críticos de los empiristas lógicos se dirigen exclusivamente contra los enunciados valorativos absolutos que tan frecuentemente aparecen en las obras de los filósofos europeos, y no en contra de los relativos que son los que dominan en las discusiones filosóficas de este país.

Puesto que la palabra «significado» se usa a veces en sentido amplio, he de hacer hincapié en que solamente niego a los enunciados valorativos absolutos un tipo de significado: el significado cognitivo (teórico o asertórico). Sin duda ninguna, dichos enunciados poseen

* Se trata de un pasaje tomado de una carta a Ray Lepley, de mayo de 1943; se publicó en el libro de Lepley, *Verifiability of Value,* 1944, páginas 137 y sig., nota 14.

un significado expresivo, especialmente emotivo y motivante; se trata de un hecho muy importante para su eficacia social.

2. *Apéndice a la sección II, 6: Contenido.*

(1960) Como he dicho anteriormente, la sintaxis lógica fue complementada posteriormente con la semántica. Esto hizo posible analizar el sentido del significado de las expresiones del lenguaje de un modo puramente lógico, frente a las investigaciones empíricas de la psicología acerca del significado.

[Versión castellana de Carlos Solís.]

A. J. Ayer

LA FUNCION DE LA FILOSOFIA Y LA NATURALEZA DEL ANALISIS FILOSOFICO

I

Entre las supersticiones de las que nos hemos liberado al abandonar la metafísica está la opinión de que la tarea del filósofo es construir un sistema deductivo. Al rechazar esta opinión no estamos desde luego sugiriendo que el filósofo pueda prescindir del razonamiento deductivo. Estamos simplemente poniendo en cuestión su derecho a establecer ciertos primeros principios y presentarlos luego junto con sus consecuencias como una imagen completa de la realidad. Para desautorizar esta forma de proceder basta con mostrar que no puede haber primeros principios del tipo que ella requiere.

Puesto que la función de estos primeros principios es proporcionar una cierta base a nuestro conocimiento, está claro que no pueden encontrarse entre las llamadas leyes de la naturaleza. Veremos, en efecto, que las «leyes de la naturaleza», cuando no consisten en meras definiciones, son simplemente hipótesis que pueden ser refutadas por la experiencia. Y además, no ha sido nunca práctica común entre los constructores de sistemas en filosofía escoger como premisas generalizaciones inductivas. Pensando con razón que tales

* [Capítulos 2 y 3 de *Language, Truth and Logic.* Reproducido con autorización de Victor Gollancz, Ltd., Londres.]

generalizaciones son meramente probables, las subordinan a principios que consideran lógicamente ciertos.

El sistema de Descartes proporciona una clara ilustración de esto. Se dice de ordinario que Descartes intentaba derivar todo el conocimiento humano de premisas cuya verdad era intuitivamente cierta: pero, esta interpretación da demasiada importancia al componente psicológico del sistema cartesiano. Me parece que Descartes fue bastante consciente de que un mero recurso a la intuición era insuficiente para su propósito, puesto que no todos los hombres son igualmente crédulos, y creo que lo que realmente estaba intentando hacer era basar todo nuestro conocimiento en proposiciones que sería contradictorio negar. Pensaba que había encontrado una proposición de ese tipo en el *cogito,* que no debe ser entendido aquí en su sentido usual de «yo pienso», sino más bien como significando «hay un pensamiento ahora». De hecho estaba equivocado, porque *non cogito* sólo sería contradictoria si se negara a sí misma, y esto es algo que ninguna proposición significativa puede hacer. Pero, incluso si fuera verdad que una proposición como «hay un pensamiento ahora» es lógicamente cierta, no serviría para los propósitos de Descartes. Porque, si *cogito* se toma en este sentido, su principio inicial, *cogito ergo sum,* es falso. «Yo existo» no se sigue de «hay un pensamiento ahora». El hecho de que un pensamiento tenga lugar en un momento dado no implica que algún otro pensamiento haya tenido lugar en algún otro momento, y menos todavía que haya tenido lugar una serie de pensamientos suficiente para constituir un yo único. Tal y como demostró Hume de manera concluyente, ningún suceso refiere intrínsecamente a algún otro. Inferimos la existencia de sucesos que no estamos realmente observando con la ayuda de principios generales. Pero estos principios deben ser obtenidos inductivamente. Por mera deducción a partir de lo que está inmediatamente dado no podemos avanzar un solo paso. Y, en consecuencia, todo intento de basar un sistema deductivo en proposiciones que describen lo dado inmediatamente está condenado al fracaso.

El único camino que le queda abierto a quien desee deducir todo nuestro conocimiento a partir de «primeros principios», sin incurrir en metafísica, sería tomar como premisas un conjunto de verdades *a priori.* Pero, como ya hemos indicado, y como mostraremos más adelante, una verdad *a priori* es una tautología. Y de un conjunto de tautologías, tomadas por sí mismas, sólo pueden ser válidamente deducidas nuevas tautologías. Pero sería absurdo proponer un sistema de tautologías como si constituyera toda la verdad acerca del universo. Podemos, por tanto, concluir que no es posible deducir de «primeros principios» todo nuestro conocimiento; de modo que quie-

nes sostienen que la función de la filosofía es llevar a cabo una deducción semejante están negándole su derecho a constituir una rama genuina del conocimiento.

La creencia de que la misión del filósofo es buscar primeros principios está ligada a la concepción común de que la filosofía es el estudio de la realidad como un todo. Y esta concepción es difícil de criticar porque es demasiado vaga. Si se supone, como ocurre a veces, que implica que el filósofo se proyecta de algún modo a sí mismo fuera del mundo y lo contempla a vista de pájaro, entonces se trata evidentemente de una concepción metafísica. Y es también metafísico afirmar, como hacen algunos, que «la realidad como un todo» es de algún modo genéricamente distinta de la realidad que las ciencias especiales investigan por partes. Pero si la aserción de que la filosofía estudia la realidad como un todo se entiende como si implicara simplemente que el filósofo se ocupa por igual del contenido de toda ciencia, entonces podemos aceptarla, no, desde luego, como una definición adecuada de la filosofía, sino como una verdad acerca de ésta. Porque, cuando lleguemos a la discusión de las relaciones entre filosofía y ciencia, hallaremos que aquélla no está relacionada con una determinada ciencia más que con cualquiera otra.

Al decir que la filosofía se interesa por cada una de las ciencias, de un modo que indicaremos [1], queremos también desechar la suposición de que la filosofía se puede incluir entre las ciencias existentes, como una sección especial del conocimiento especulativo. Los que hacen esta suposición abrigan la creencia de que hay algunas cosas en el mundo que son objetos posibles del conocimiento especulativo y que, sin embargo, caen fuera del alcance de la ciencia empírica. Pero esta creencia es una ilusión. No hay campo de experiencia que no pueda, en principio, ser sometido a algún tipo de ley científica, ni tipo alguno de conocimiento especulativo acerca del mundo que la ciencia, en principio, no pueda proporcionarnos. Con la eliminación de la metafísica hemos dado algún paso para justificar esta proposición *; y la justificaremos por completo en el curso de este libro.

Con esto completamos el derribo de la filosofía especulativa. Estamos ahora en disposición de ver que la función de la filosofía es totalmente crítica. ¿En qué consiste exactamente su actividad crítica?

Un modo de responder a esta cuestión consiste en decir que la

[1] *Vide* cap. III y cap. VIII.

* Se refiere Ayer al primer capítulo de su libro, «The Elimination of Metaphysics», no incluido en este volumen. *[N. del T.]*

tarea del filósofo es probar la validez de nuestras hipótesis científicas y de nuestras suposiciones ordinarias. Pero esta opinión, aunque muy extendida, es errónea. Si un hombre decide poner en duda la verdad de todas las proposiciones en las que ordinariamente cree, no está en manos de la filosofía tranquilizarlo. Lo más que la filosofía puede hacer, aparte de ver si sus creencias encierran contradicción, es mostrar cuáles son los criterios que se usan para determinar la verdad o falsedad de cualquier proposición dada: y después, cuando el escéptico se percate de que ciertas observaciones podrían verificar sus proposiciones, puede también percatarse de que le es posible realizar esas observaciones y considerar así justificadas sus primitivas creencias. Pero en tal caso no se puede decir que sea la filosofía la que justifica sus creencias. La filosofía se limita a mostrarle que la experiencia puede justificarlas. Podemos apelar al filósofo para que nos muestre qué es lo que nosotros aceptamos como prueba suficiente de la verdad de cualquier proposición empírica dada. Pero el problema de si esa prueba se va o no se va a producir es en todo caso una cuestión puramente empírica.

Si alguien piensa que aquí estamos dando por descontadas demasiadas cosas, le remitimos al capítulo sobre «Verdad y probabilidad» *, en el cual discutimos el modo como se determina la validez de las proposiciones empíricas. Allí se verá que el único tipo de justificación necesario o posible de proposiciones empíricas no contradictorias es la verificación empírica. Y esto se aplica tanto a las leyes de la ciencia como a las máximas de sentido común. Además, no hay diferencia cualitativa entre ellos. La superioridad de las hipótesis científicas consiste simplemente en que son más abstractas, más precisas y más fecundas. Y aunque objetos científicos tales como átomos y electrones parezcan ficticios —en un sentido en que las sillas y mesas no lo son—, también aquí la distinción es una distinción de grado. Porque ambas clases de objetos sólo se conocen por sus manifestaciones sensibles y son definibles en términos de ellas.

Es hora, por tanto, de abandonar la superstición de que la ciencia natural no puede considerarse respetable desde un punto de vista lógico hasta que los filósofos hayan resuelto el problema de la inducción. El problema de la inducción es, en líneas generales, el problema de encontrar un modo de probar que ciertas generalizaciones empíricas derivadas de la experiencia pasada se mantendrán también en el futuro. Sólo hay dos caminos para aproximarse a este problema, en el supuesto de que se trate de un auténtico problema, y es fácil ver que ninguno de ellos puede conducir a su solución. Se puede

* Capítulo 5 del libro, no incluido en esta Antología. *[N. del T.]*

intentar deducir la proposición cuya prueba se nos pide bien de un principio puramente formal bien de un principio empírico. En el primer caso se comete el error de suponer que de una tautología es posible deducir una proposición acerca de una cuestión de hecho; en el segundo, simplemente se da por supuesto lo que se está tratando de probar. Por ejemplo, se dice a veces que podemos justificar la inducción invocando la uniformidad de la naturaleza, o postulando un «principio de variedad independiente limitada» [2]. Pero, de hecho, el principio de la uniformidad de la naturaleza se limita a enunciar, de un modo equivocado, la suposición de que la experiencia pasada es una guía de confianza para el futuro; mientras que el principio de variedad independiente limitada la presupone. Y es claro que cualquier otro principio empírico que se propusiera como justificación de la inducción nos conduciría del mismo modo a una petición de principio. Porque el único fundamento para creer en tal principio sería un fundamento inductivo.

Parece, entonces, que no hay manera de resolver el problema de la inducción, tal como ordinariamente se lo concibe. Y esto quiere decir que es un problema ficticio, puesto que todos los problemas auténticos son, al menos teóricamente, solubles: y el prestigio de la ciencia natural no sufre menoscabo por el hecho de que algunos filósofos sigan enredados en él. De hecho, veremos que la única contrastación a que está sujeta una forma de proceder científico que satisfaga el requisito de ausencia de contradicción, es la contrastación de su éxito en la práctica. Estamos autorizados a confiar en nuestro procedimiento cuando éste cumple el papel que le ha sido asignado —es decir, cuando nos permite predecir futuras experiencias, y de este modo, controlar nuestro entorno. Desde luego, el hecho de que un cierto modo de proceder científico haya tenido siempre éxito en la práctica no proporciona garantía lógica de que continúe teniéndolo. Pero en ese caso es un error pedir una garantía donde es lógicamente imposible obtenerla. Esto no quiere decir que sea irracional esperar que la experiencia futura concuerde con la pasada. Porque cuando lleguemos a definir la «racionalidad» veremos que para nosotros «ser racional» implica ser guiado de un modo particular por la experiencia pasada.

La tarea de definir la racionalidad es precisamente el tipo de tarea que incumbe al filósofo acometer. Pero al llevar esto a cabo no es que esté justificando el proceder científico. Lo que justifica el proceder científico, en la medida en que éste puede ser justificado, es el éxito en las predicciones a las que da lugar: y esto sólo puede ser

[2] Cfr. J. M. Keynes: *A Treatise on Probability*, Part III.

determinado en la experiencia efectiva. Por sí mismo, el análisis de un principio sintético no nos dice nada sobre su verdad.

Desgraciadamente, la gran mayoría de los filósofos que se ocupan de la llamada teoría del conocimiento pasan por alto este hecho. Así, es común entre los que tratan el tema de la percepción suponer que sólo si se puede ofrecer un análisis satisfactorio de las situaciones perceptivas estaremos autorizados a creer en la existencia de cosas materiales. Pero esto es un completo error. Lo que nos da derecho a creer en la existencia de unas ciertas cosas materiales es, simplemente, el hecho de que uno tiene ciertas sensaciones: porque, nos demos cuenta o no, decir que la cosa existe equivale a decir que se pueden dar tales sensaciones. Es misión del filósofo proporcionar una definición correcta de las cosas materiales en términos de sensaciones. Pero su triunfo o fracaso en esta tarea no influye para nada en la validez de nuestros juicios perceptivos. Esta depende totalmente de la efectiva experiencia sensible.

De ello se sigue que el filósofo no tiene derecho a despreciar las creencias de sentido común. Si lo hace así, demuestra simplemente que ignora el verdadero objeto de sus investigaciones. Lo que sí está autorizado a despreciar es el análisis irreflexivo de esas creencias que toma la estructura gramatical de la frase como un indicio fidedigno de su significado. Así, muchas de las equivocaciones que se cometen en conexión con el problema de la percepción se pueden explicar por el hecho, al que ya nos hemos referido a propósito de la noción metafísica de «substancia», de que es imposible en un lenguaje europeo ordinario mencionar una cosa sin que parezca que la distinguimos genéricamente de sus cualidades y estados. Pero del hecho de que el análisis de sentido común de una proposición sea equivocado no se sigue en modo alguno que la proposición no sea verdadera. El filósofo puede ser capaz de mostrarnos que las proposiciones en las que creemos son mucho más complejas de lo que suponemos; pero de ello no se infiere que no tengamos derecho a creerlas.

Debe estar ahora suficientemente claro que si el filósofo quiere seguir manteniendo su pretensión de aportar una contribución específica al acervo de nuestro conocimiento, no debe intentar formular verdades especulativas, o buscar primeros principios, o hacer juicios *a priori* acerca de la validez de nuestras creencias empíricas. Debe, de hecho, limitarse a trabajos de clarificación y análisis del tipo que en seguida indicaremos.

Al decir que la actividad de filosofar es esencialmente analítica, no estamos, desde luego, manteniendo que todos los que comúnmente se llaman filósofos se hayan dedicado efectivamente a practicar análisis. Al contrario, hemos hecho esfuerzos por mostrar que gran

parte de lo que por lo común se llama filosofía tiene un carácter metafísico. Lo que hemos estado buscando, al investigar en torno a la función de la filosofía, es una definición de ésta que concuerde en alguna medida con el modo de proceder de esos que comúnmente llamamos filósofos, y al mismo tiempo sea compatible con la suposición corriente de que la filosofía es una rama especial del conocimiento. La metafísica no cumple esta segunda condición, y es por esto por lo que, aunque habitualmente se la considere como filosofía, nosotros pensamos que es algo distinto de ésta. Esta distinción se justifica porque viene exigida por nuestro postulado inicial de que la filosofía es una rama especial del conocimiento, y nuestra demostración de que la metafísica no lo es.

Aunque este modo de proceder es inatacable desde un punto de vista lógico, puede ser atacado sobre la base de que es impropio. Se dirá que la «historia de la filosofía» es, casi enteramente, una historia de la metafísica, y, en consecuencia, que, aunque de hecho no hay falacia en nuestro empleo de la palabra «filosofía» como incompatible con la metafísica, se puede con ello inducir a error. Porque todo nuestro cuidado en definir el término no prevendrá a la gente de confundir las actividades que llamamos filosóficas con las actividades metafísicas de aquellos a quienes se le ha enseñado a considerar como filósofos. Y, por lo tanto, sería aconsejable que abandonáramos el término «filosofía» para siempre, como nombre de una rama distintiva del conocimiento, e inventáramos alguna nueva descripción de la actividad que tenemos intención de denominar actividad de filosofar.

Nuestra respuesta a esto es que no es cierto que la «historia de la filosofía» sea casi enteramente una historia de la metafísica. Que contiene algo de metafísica es innegable. Pero pienso que se puede hacer ver que la mayoría de los que son tenidos comúnmente por grandes filósofos eran primariamente, no metafísicos, sino analistas. Por ejemplo, no veo cómo alguien que siga la exposición que haremos de la naturaleza del análisis filosófico y vuelva luego al *Essay Concerning Human Understanding* puede dejar de concluir que se trata esencialmente de una obra analítica. Se considera generalmente, a Locke como un hombre que, al igual que G. E. Moore en nuestro tiempo, propuso una filosofía del sentido común [3]. Pero no intentó, como tampoco lo hizo Moore, dar una justificación *a priori* de nuestras creencias de sentido común. Más bien parece haber visto que su tarea como filósofo no consistía en afirmar o negar la validez de al-

[3] Vide G. E. Moore: «A Defense of Common Sense». *Contemporary British Philosophy,* vol. II. [Incluido en este volumen, p. 252.]

gunas proposiciones empíricas, sino solamente en analizarlas. Porque se da por contento con que «se le dé un empleo como jornalero para desbrozar un poco el terreno y apartar algunos de los cascotes que hay en el camino del conocimiento»; de este modo se consagra a las tareas puramente analíticas de definir el conocimiento, clasificar proposiciones, y mostrar la naturaleza de las cosas materiales. Y la pequeña porción de su obra que no es filosófica en nuestro sentido, no está en absoluto dedicada a la metafísica, sino a la psicología.

No es tampoco justo considerar a Berkeley como un metafísico. Porque de hecho no negó la realidad de las cosas materiales, como todavía se nos dice corrientemente. Lo que negó fue que resultara adecuado el análisis que Locke había hecho de la noción de cosa material. Mantuvo que decir de varias «ideas de sensación» que pertenecen a una sola cosa material no era, como pensaba Locke, decir que estén relacionadas con un «algo» único, inobservable y subyacente, sino más bien decir que están en ciertas relaciones las unas con las otras. Y en esto tenía razón. Ciertamente se equivocó al suponer que lo inmediatamente dado en la sensación es necesariamente mental; y el uso que él y Locke hicieron de la palabra «idea» para designar un elemento de lo dado en la sensación es objetable, porque conduce a este error. Consecuentemente, nosotros sustituimos la palabra «idea» en este contexto por la palabra neutral «contenido sensible», que utilizaremos para referirnos a los datos inmediatos no simplemente de las sensaciones «externas», sino también de las sensaciones «introspectivas», y decimos que lo que Berkeley descubrió era que las cosas materiales deben ser definibles en términos de contenidos sensibles. Cuando lleguemos, por fin a resolver el conflicto entre idealismo y realismo, veremos que la concepción que realmente tenía de las relaciones entre cosas materiales y contenidos sensibles no era enteramente correcta. Ello le condujo a algunas conclusiones notoriamente paradójicas, que podremos evitar mediante una ligera rectificación. Pero el hecho de que Berkeley no llegara a hacer una exposición completamente correcta del modo como las cosas materiales están constituidas a base de contenidos sensibles no invalida su aserto de que están constituidas de ese modo. Al contrario, sabemos que debe ser posible definir las cosas materiales en términos de contenidos sensibles, pues es sólo porque se dan ciertos contenidos sensibles por lo que la existencia de cualquier cosa material puede ser, al menos en mínima medida, verificada. Y de este modo vemos que no tenemos que investigar si una «teoría de la percepción» de tipo fenomenalista o de algún otro tipo es correcta, sino solamente qué tipo de teoría fenomenalista es correcta. Porque el hecho de que todas las teorías de la percepción causales y representativas con-

sideren las cosas materiales como si fueran entidades inobservables nos autoriza, como observó Berkeley, a desecharlas *a priori*. Desgraciadamente, a pesar de esto, le pareció necesario postular a Dios como una causa inobservable de nuestras «ideas»; y debe ser criticado, asimismo, por no ver que el argumento que él utiliza para dar buena cuenta del análisis que Locke hace de una cosa material es fatal para su propia concepción de la naturaleza del yo, cosa que, efectivamente, no se le escapó a Hume.

De Hume podemos decir no simplemente que en la práctica no era un metafísico, sino que explícitamente rechazó la metafísica. La mayor prueba de esto está en el pasaje con que pone fin a su *Enquiry Concerning Human Understanding*. «Si tomamos en nuestras manos —dice— un libro cualquiera, de teología, o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémonos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto concerniente a la cantidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental concerniente a cuestiones de hecho y de existencia? No. Pues, entonces echémoslo al fuego. Porque no contiene más que sofistería y engaño.» ¿Qué es esto sino una versión retórica de nuestra propia tesis, según la cual una oración que no exprese o bien una proposición formalmente verdadera, o bien una hipótesis empírica está desprovista de significado literal? Verdad es que Hume, hasta donde sabemos, no formuló ninguna concepción de la naturaleza de las proposiciones filosóficas mismas, pero aquellas de sus obras que se consideran comúnmente como filosóficas, son, aparte de ciertos pasajes que tratan cuestiones de psicología, obras de análisis. Si esto no se admite universalmente, es porque su tratamiento de la causalidad, que constituye el rasgo más peculiar de su obra filosófica, es a menudo mal interpretado. Se le ha acusado de negar la causalidad, siendo así que su única preocupación era definirla. Hasta tal punto está lejos de afirmar que ninguna proposición causal es verdadera, que él mismo se esfuerza por dar criterios para juzgar acerca de la existencia de causas y efectos [4]. Comprendió bastante bien que la cuestión de si una proposición causal dada era verdadera o falsa no es de las que se pueden resolver *a priori*, y, de acuerdo con esto, se limitó a discutir la cuestión analítica siguiente: ¿Qué es lo que afirmamos cuando afirmamos que un suceso está en conexión causal con otro? Y al responder a esta cuestión mostró, de un modo que me parece concluyente, primero, que la relación de causa a efecto no era de carácter lógico, puesto que cualquier proposición que afirme una conexión causal puede ser negada sin incurrir en contradicción; segundo, que las leyes causales no se deri-

[4] Vide *A Treatise of Human Nature*. Book I, Part III, section 15.

vaban analíticamente de la experiencia, puesto que no eran deducibles de cualquier número finito de proposiciones empíricas; y, tercero, que era un error analizar proposiciones que afirman conexiones causales en términos de una relación de necesidad entre acontecimientos particulares, puesto que era imposible concebir ninguna observación que justificara en lo más mínimo la existencia de tal relación. Dejó así vía libre a la concepción, que nosotros adoptamos, de que toda afirmación de una conexión causal particular envuelve la afirmación de una ley causal, y de que toda proposición general de la forma «*C* es causa de *E*» equivale a una proposición de la forma «Siempre que *C*, *E*», donde el símbolo «siempre que» debe considerarse referido no a un número finito de casos de *C*, sino al número infinito de casos posibles. El mismo define una causa como «un objeto, seguido por otro, y donde todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo», o, alternativamente, como «un objeto seguido por otro, y cuya aparición lleva al pensamiento hasta ese otro» [5]; pero ninguna de estas definiciones es aceptable tal como está, porque, incluso si es cierto que, de acuerdo con nuestros criterios de racionalidad, no podemos tener buenas razones para creer que un suceso *C* era la causa de un suceso *E* a menos que hayamos observado una conjunción constante de sucesos como *C* con sucesos como *E*, sin embargo, no se incurre en contradicción al afirmar la proposición «*C* es la causa de *E*» y negar al mismo tiempo que cualquier suceso como *C* o como *E* haya sido observado alguna vez; y, esto sería una contradicción si la primera de las definiciones citadas fuera correcta. Ni es inconcebible, como implica la segunda definición, que hubiera leyes causales en las que todavía no se haya pensado nunca. Pero aunque estamos obligados, por estas razones, a rechazar las definiciones que Hume da de causa, nuestra concepción de la naturaleza de la causalidad sigue siendo sustancialmente la misma que la suya. Y estamos de acuerdo con él en que no puede haber otra justificación para el razonamiento inductivo que su rendimiento en la práctica, aunque insistimos más que él en que no se requiere mayor justificación. Porque lo que ha dado a sus concepciones el aire de paradoja que motiva que sean infravaloradas y mal entendidas, es el hecho de que no haya dejado claro este segundo punto.

Cuando consideramos, además, que Hobbes y Bentham se preocuparon principalmente por dar definiciones, y que la mejor parte de la obra de John Stuart Mill consiste en un desarrollo de los análisis realizados por Hume, podemos afirmar con justicia que al sos-

[5] *An Enquiry Concerning Human Understanding*, section 7.

tener que la actividad de filosofar es esencialmente analítica estamos adoptando un punto de vista que ha estado siempre implícito en el empirismo inglés. No es que la práctica del análisis filosófico haya sido monopolio de los miembros de esta escuela. Pero es con ellos con los que nosotros tenemos mayor afinidad histórica.

Si me abstengo de discutir estas cuestiones en detalle y no intento ofrecer una lista completa de todos los «grandes filósofos» cuya obra es predominantemente analítica —lista que incluiría sin duda a Platón y a Aristóteles y a Kant— es porque el punto respecto del cual esta discusión es relevante tiene una importancia menor en nuestra investigación. Hemos estado manteniendo que buena parte de la «filosofía tradicional» es genuinamente filosófica, según nuestros criterios, con el fin de defendernos contra la acusación de que el hecho de que sigamos conservando la palabra «filosofía» puede ser fuente de error. Pero, incluso si se diera el caso de que ninguno de los que por lo común son llamados filósofos se hubiera dedicado nunca a lo que nosotros llamamos la actividad de filosofar, no se seguiría de ello que nuestra definición de la filosofía fuera desacertada, dados nuestros postulados iniciales. Podemos admitir que el hecho de que conservemos la palabra «filosofía» depende causalmente de nuestra creencia en las proposiciones históricas que más arriba hemos formulado. Pero la validez de estas proposiciones históricas no tiene relevancia lógica respecto de la validez de nuestra definición de filosofía, ni tampoco respecto de la validez de la distinción entre filosofía —en nuestro sentido— y metafísica.

Es conveniente insistir en que la filosofía, tal como nosotros la entendemos, es totalmente independiente de la metafísica tanto más cuanto que los críticos del método analítico suponen por lo general que éste tiene una base metafísica. Confundidos por las connotaciones de la palabra «análisis», dan por descontado que el análisis filosófico es una actividad de disección; que consiste en «desmenuzar» objetos en sus partes constituyentes, hasta que el universo entero sea finalmente presentado como un agregado de «simples particulares», unidos por relaciones externas. Si esto fuera realmente así, la manera más efectiva de atacar el método sería mostrar que su presupuesto básico carece de sentido. Porque decir que el universo es un agregado de simples particulares sería tan sinsentido como decir que es Fuego o Agua o Experiencia. Es obvio que no hay observación posible que nos permita verificar semejante aserto. Pero, por lo que yo sé, esta línea de crítica no ha sido de hecho adoptada nunca. Los críticos se contentan con poner de manifiesto que muy pocos, si es que alguno, de los objetos complejos que hay en el mundo son simplemente la suma de sus partes. Tienen una estructura,

una unidad orgánica, que los distingue, como auténticos todos, de los meros agregados. Pero el analista, se dice, está obligado por su metafísica atomista a considerar un objeto que consta de las partes *a, b, c* y *d,* en una configuración determinada como si fuera simplemente $a + b + c + d$, dando así una idea enteramente falsa de su naturaleza.

Si seguimos a los psicólogos de la Gestalt, que son los que más constantemente hablan de totalidades genuinas, al definir una totalidad semejante como aquella en la que las propiedades de cada parte dependen en alguna medida de su posición en el todo, entonces podemos aceptar como un hecho empírico que existen totalidades genuinas, orgánicas. Y si el método analítico envolviera una negación de este hecho, sería sin duda un método defectuoso. Pero, de hecho, la validez del método analítico no depende de ningún presupuesto empírico, y mucho menos de un presupuesto metafísico, sobre la naturaleza de las cosas. Porque el filósofo, en cuanto analista, no se ocupa directamente de las propiedades físicas de las cosas. Se ocupa sólo del modo como hablamos de ellas.

En otras palabras, las proposiciones de la filosofía no son fácticas, sino lingüísticas —es decir, no describen la conducta de objetos físicos o incluso mentales; expresan definiciones, o consecuencias formales de definiciones—. En consecuencia, podemos decir que la filosofía es un apartado de la lógica. Porque veremos que el rasgo característico de una investigación puramente lógica es que se ocupa de las consecuencias formales de nuestras definiciones, y no de cuestiones relativas a hechos empíricos.

Se sigue de esto que la filosofía no compite en modo alguno con la ciencia. La diferencia cualitativa entre proposiciones filosóficas y proposiciones empíricas es tal que es inconcebible que se puedan contradecir las unas a las otras. Y esto deja claro que la posibilidad del análisis filosófico es independiente de cualquier presupuesto de carácter empírico. Que es independiente de cualquier presupuesto metafísico, es aún más obvio. Porque es absurdo suponer que proporcionar definiciones y estudiar sus consecuencias formales implica la afirmación sin sentido de que el mundo está compuesto de simples particulares, o cualquier otro dogma metafísico.

Lo que más ha contribuido al mal entendimiento predominante de la naturaleza del análisis filosófico es el hecho de que proposiciones y cuestiones que son en realidad lingüísticas son a menudo formuladas de tal modo que parecen ser fácticas [6]. Un ejemplo lla-

[6] Carnap ha insistido en este punto. Donde nosotros hablamos de proposiciones «lingüísticas» expresadas en lenguaje «fáctico» o «pseudo-fáctico» él habla de «Proposiciones pseudo-objetivas» *(Pseudo-Objektsätze)* o «Proposicio-

mativo de esto es la proposición que dice que una cosa material no puede estar en dos sitios a la vez. Esta parece una proposición empírica, y es constantemente invocada por quienes desean probar que es posible que una proposición empírica sea lógicamente cierta. Pero, una inspección más crítica muestra que no es en absoluto empírica, sino lingüística. Simplemente registra el hecho de que, como resultado de ciertas convenciones verbales, la proposición que dice que dos contenidos sensibles se dan en el mismo campo sensible visual o táctil es incompatible con la proposición que dice que pertenecen a la misma cosa material [7]. Y éste sí que es un hecho necesario. Pero no nos lleva a demostrar que tenemos cierto conocimiento de las propiedades empíricas de los objetos. Es necesaria únicamente porque se da la circunstancia de que empleamos las palabras relevantes al caso de una determinada manera. No hay razón lógica por la que no podamos modificar nuestras definiciones de tal modo que la frase «Una cosa no puede estar en dos lugares a la vez» venga a expresar una contradicción en lugar de una verdad necesaria.

Otro buen ejemplo de proposición lingüísticamente necesaria que parece constituir la constatación de un hecho empírico es la proposición «Las relaciones no son particulares, sino universales». Se podría pensar que ésta es una proposición del mismo tipo que «Los armenios no son mahometanos, sino cristianos»: sería un error. Porque, mientras que esta última proposición es una hipótesis empírica relativa a las prácticas religiosas de un cierto grupo de gente, la primera no es en absoluto una proposición acerca de «cosas», sino simplemente, acerca de palabras. Registra el hecho de que los símbolos de relación pertenecen por definición a la clase de los símbolos predicativos y no a la clase de los símbolos individuales.

La afirmación de que las relaciones son universales suscita la cuestión siguiente: «¿Qué es un universal?»; y esta cuestión no es, como se ha considerado tradicionalmente, una cuestión que verse acerca del carácter de ciertos objetos reales, sino una demanda de definición de un cierto término. La filosofía, como se ha dicho, se halla llena de cuestiones como ésta, que parecen ser fácticas, pero que no lo son. Así, preguntar cuál es la naturaleza de un objeto material es pedir una definición de «objeto material», y esto, como veremos en seguida, es preguntar cómo han de ser traducidas proposiciones acerca de objetos materiales en términos de proposiciones

nes cuasisintácticas» (*quasi-syntaktische Sätze*), formuladas en el «modo material de hablar» (*Inhaltliche Redeweise*) en cuanto opuesto al «modo formal de hablar» (*Formale Redeweise*). Vide *Logische Syntax der Sprache,* Part V.

[7] Cfr. mi artículo «On Particulars and Universals», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1933-4, pp. 54-55.

acerca de contenidos sensibles. De un modo similar, preguntar qué es un número es preguntar una cosa parecida a si es posible traducir proposiciones acerca de los números naturales en términos de proposiciones acerca de clases [8]. Y esto mismo se aplica a todas las restantes cuestiones filosóficas de la forma: «¿Qué es un x?», o «¿Cuál es la naturaleza de x?» Son demandas de definiciones, y, como veremos, de definiciones de un tipo peculiar.

Aunque escribir acerca de cuestiones lingüísticas en lenguaje «fáctico» puede conducir a error, a menudo es conveniente en aras de la brevedad. Nosotros mismos no evitaremos siempre el hacerlo. Pero es importante que nadie se deje engañar por esta práctica, llegando a suponer que el filósofo se dedica a una investigación empírica o metafísica. Podemos decir de él vagamente que se ocupa de analizar hechos, o nociones, o incluso cosas. Pero debemos dejar claro que éstas son simplemente maneras de decir que se ocupa de la definición de las palabras correspondientes.

II

De nuestra afirmación de que la filosofía proporciona definiciones no se debe inferir que la función de la filosofía consista en compilar un diccionario, en el sentido corriente. Porque las definiciones que se le piden a la filosofía son distintas de las que esperamos encontrar en los diccionarios. En un diccionario buscamos definiciones *explícitas;* en la filosofía buscamos definiciones *en el uso.* Una breve explicación será suficiente para aclarar la naturaleza de esta distinción.

Definimos *explícitamente* un símbolo cuando presentamos otro símbolo u otra expresión simbólica que sea sinónimo de él. Y la palabra «sinónimo» se usa aquí en una acepción tal que se puede decir que dos símbolos de un mismo lenguaje son sinónimos si y sólo si la simple sustitución de un símbolo por el otro, en cualquier oración en que uno de ellos pueda figurar significativamente, da lugar siempre a una nueva oración equivalente a la anterior. Y decimos que dos oraciones de un mismo lenguaje son equivalentes si y sólo si toda oración que sea consecuencia de un determinado grupo de oraciones en conjunción con una de aquéllas es consecuencia del mismo grupo en conjunción con la otra. Y en este uso de la expresión «ser consecuencia de», se dice que una oración *s* tiene a una oración *t* por consecuencia cuando la proposición expresada por *t* es deducible de

[8] Cfr. Rudolf Carnap: *Logische Syntax der Sprache,* Part V, 79B y 84.

la proposición expresada por *s;* al mismo tiempo que decimos que una proposición *p* es deducible, o se sigue, de una proposición *q* cuando la negación de *p* contradice la afirmación de *q*.

Contando con estos criterios podemos ver que la gran mayoría de las definiciones que se dan en el discurso ordinario son definiciones *explícitas*. En particular, es importante señalar que el método de definición *per genus et differentiam,* al que tanta atención dedican los lógicos aristotélicos, conduce siempre a definiciones explícitas en el sentido precedente. Así, cuando definimos un oculista como un médico de ojos, lo que estamos afirmando es que, en el lenguaje castellano, los dos símbolos, «oculista» y «médico de ojos», son sinónimos. Y, hablando en general, todas las cuestiones discutidas por los lógicos en relación con este método de definir se refieren a los modos posibles de encontrar sinónimos de un término dado en un lenguaje dado. No entraremos en estas cuestiones, ya que no son relevantes para nuestro presente propósito, que es el de exponer el método de la filosofía. Porque el filósofo, como ya hemos dicho, está primordialmente interesado en la formulación, no de definiciones *explícitas,* sino de definiciones *en el uso* *.

Definimos un símbolo *en el uso,* no diciendo que es sinónimo de algún otro símbolo, sino mostrando cómo las oraciones en las que figura significativamente pueden traducirse a oraciones equivalentes que no contienen ni el *definiendum* mismo, ni ninguno de sus sinónimos. Una buena ilustración de este método nos la proporciona la llamada teoría de las descripciones definidas de Bertrand Russell, que no es en absoluto una teoría en el sentido ordinario, sino una indicación del modo como han de ser definidas todas las expresiones *x* de la forma «El tal y tal»[9]. Proclama que toda oración que contenga una expresión simbólica de esta forma se puede traducir a una oración que no contenga tal expresión, pero que encierre en su interior una y otra frase, que afirme que un objeto y sólo un objeto posee una cierta propiedad, o bien que ningún objeto la posee. Así, la oración «El cuadrado redondo no puede existir» es equivalente a «Ninguna cosa puede ser a la vez cuadrada y redonda», y la oración «El autor de *Waverley* era escocés», es equivalente a «Una persona, y sólo una persona, escribió *Waverley,* y esa persona era escocesa» [10]. El primero de estos ejemplos aporta una ilustración típica del modo como puede ser eliminada cualquier expresión descriptiva definida

* Que esta afirmación necesita ser cualificada se muestra en la Introducción [no incluida en esta antología.—*N. del T.*], pp. 24 y ss.

[9] Vide *Principia Mathematica.* Introduction, Chapter iii, y la *Introduction to Mathematical Philosophy,* Chapter xvi

[10] Esto no es completamente exacto. *Vide* Introduction, pp. 22-4.

que aparezca como sujeto de una oración existencial negativa; y la segunda, una ilustración típica del modo como cualquier expresión descriptiva definida que aparezca en cualquier parte de cualquier otro tipo de oración puede ser eliminada. Los dos juntos, por lo tanto, nos muestran cómo formular lo formulado por cualquier oración que contiene una expresión descriptiva definida, sin emplear tal expresión. De este modo, nos ofrecen una definición de estas oraciones en el uso.

El resultado de esta definición de las expresiones descriptivas, como el de todas las buenas definiciones, es un aumento de nuestra comprensión de ciertas oraciones. Y esto es una ventaja no sólo para los demás, sino también para el autor de la definición. Se puede objetar que el autor debe haber comprendido ya las oraciones para ser capaz de definir los símbolos que figuran en ellas. Pero esta comprensión inicial no necesita ir más allá de una capacidad para decir, en la práctica, qué tipo de situaciones verifican la proposición que dichas oraciones expresan. Tal comprensión de las oraciones que contienen expresiones descriptivas definidas puede ser poseída incluso por aquellos que creen que hay entidades subsistentes, tales como el cuadrado redondo, o el actual rey de Francia. Pero el hecho de que mantengan esto prueba que han entendido imperfectamente esas oraciones. Porque su caída en la metafísica es consecuencia de la suposición ingenua de que las expresiones descriptivas definidas son símbolos demostrativos. Y, a la luz de la más clara comprensión que la definición de Russell nos proporciona, esta suposición es falsa. Tampoco se podía haber alcanzado este objetivo por medio de una definición explícita de cualquier expresión descriptiva. Lo que se requería era una traducción de oraciones que contenían tales expresiones, traducción que pusiera al descubierto lo que se podría llamar su complejidad lógica. En general, podemos decir que el objetivo de una definición filosófica es disipar las confusiones que surgen de nuestra imperfecta comprensión de ciertos tipos de oración en nuestro lenguaje. En estos casos la necesidad no puede satisfacerse proporcionando un sinónimo para un símbolo, bien porque no hay sinónimo, bien porque los sinónimos de que se dispone son tan poco claros como el símbolo que ha provocado la confusión.

Una elucidación filosófica completa de un lenguaje cualquiera habría de consistir, en primer lugar, en una enumeración de los tipos de oración que fueran significativos en ese lenguaje, y en mostrar, a continuación, las relaciones de equivalencia que hay entre oraciones de varios tipos. Expliquemos que se dice que dos oraciones son del mismo tipo cuando se pueden correlacionar de tal modo que a cada símbolo en una oración corresponda un símbolo del mismo

tipo en la otra; y que se dice que dos símbolos son del mismo tipo cuando es siempre posible sustituir el uno por el otro sin convertir con ello una oración significativa en un sinsentido. Tal sistema de definiciones en el uso revelaría lo que se puede denominar la estructura del lenguaje en cuestión. En este sentido podemos considerar cualquier «teoría» filosófica particular, tal como la «teoría de las descripciones definidas» de Russell, como la revelación de una parte de la estructura de un lenguaje dado. En el caso de Russell, el lenguaje es el lenguaje inglés cotidiano; y cualquier otro lenguaje, como el francés o el alemán, que tenga la misma estructura que el inglés [11]. Y, en este contexto, no es necesario establecer una distinción entre el lenguaje hablado y el lenguaje escrito. En lo que se refiere a la validez de una definición filosófica, no tiene importancia que consideremos el símbolo definido como si estuviera constituido por marcas visibles o por sonidos.

Un factor que complica la estructura de un lenguaje como el inglés es el predominio de símbolos ambiguos. Se dice que un símbolo es ambiguo cuando está constituido por signos que, en su forma sensible, no sólo son idénticos entre sí, sino también idénticos a signos que son elementos de algún otro símbolo. Porque lo que hace que dos signos sean elementos de un mismo símbolo no es simplemente una identidad de forma, sino también una identidad de empleo. Entonces, si nos limitáramos a guiarnos por la forma del signo, supondríamos que el «es» que aparece en la oración «El es el autor de este libro» es el mismo símbolo que el «es» que aparece en la oración «Un gato es un mamífero». Pero, cuando nos ponemos a traducir las oraciones, nos encontramos con que la primera es equivalente a «El, y ningún otro, escribió ese libro», y la segunda a «La clase de los mamíferos contiene la clase de los gatos». Y esto muestra que, en este ejemplo, cada «es» es un símbolo ambiguo que no debe ser confundido con el otro, ni con los símbolos ambiguos de existencia, pertenencia a una clase, identidad e implicación, que están también constituidos por signos de la forma «es».

Decir que un símbolo está constituido por signos que son idénticos entre sí en su forma sensible, y en su significación, y que un signo es un contenido sensible, o una serie de contenidos sensibles que se usa para transmitir un significado literal, no es lo mismo que decir que un símbolo es una colección o sistema de contenidos sensibles. Porque cuando hablamos de ciertos objetos, *b, c, d, ...* como elementos de un objeto *e,* y de *e* como constituido por *b, c, d,* no

[11] No se debe suponer que esto implica que todos los hablantes de la lengua inglesa emplean de hecho un único y preciso sistema de símbolos. Véase más adelante, hacia el final de este capítulo.

estamos diciendo que formen parte de *e*, en el sentido en que mi brazo es una parte de mi cuerpo, o un conjunto particular de libros de mi biblioteca es parte de mi colección de libros. Lo que estamos diciendo es que todas las oraciones en las que aparece el símbolo *e* pueden ser traducidas mediante oraciones que no contienen el mismo símbolo *e* o cualquier símbolo sinónimo de éste, sino los símbolos *b, c, d,...* En un caso semejante decimos que *e* es una construcción lógica a partir de *b, c, d,...* Y, en general, podemos explicar la naturaleza de las contrucciones lógicas diciendo que la introducción de símbolos que denotan construcciones lógicas es un expediente que nos permite enunciar de una manera relativamente simple proposiciones complicadas acerca de los elementos de estas construcciones.

Lo que no se debe decir es que las construcciones lógicas son objetos ficticios. Porque, si bien es cierto que el Estado inglés, por ejemplo, es una construcción lógica a partir de individuos y que la mesa sobre la cual estoy escribiendo es una construcción lógica a partir de contenidos sensibles, no es cierto que el Estado inglés o la mesa sean ficticios, en el sentido en que Hamlet o un espejismo son ficticios. Además, la aserción de que las mesas son construcciones lógicas a partir de contenidos sensibles no es en absoluto una aserción fáctica, en el sentido en que la aserción de que las mesas eran objetos ficticios sería una aserción fáctica, bien que falsa. Se trata, como habrá quedado claro después de nuestra explicación del concepto de construcción lógica, de una aserción lingüística que nos dice que el símbolo «mesa» es definible —no explícitamente, sino en el uso— en términos de ciertos símbolos que representan contenidos sensibles. Y esto, como hemos visto, equivale a decir que frases que contienen el símbolo «mesa» o el símbolo correspondiente en cualquier lenguaje que tenga la misma estructura que el castellano, pueden ser traducidas mediante frases del mismo lenguaje que no contengan ese símbolo ni cualquiera de sus sinónimos, sino que contengan ciertos símbolos que representan contenidos sensibles; este hecho se puede expresar vagamente diciendo que decir algo acerca de una mesa es siempre decir algo acerca de los contenidos sensibles. Esto no implica, desde luego, que decir algo acerca de una mesa equivalga siempre a decir la misma cosa acerca de los contenidos sensibles correspondientes. Por ejemplo, la oración «Estoy sentado ahora frente a una mesa» puede, en principio, ser traducida por una oración que no mencione mesas, sino contenidos sensibles. Pero esto no quiere decir que podamos simplemente sustituir el símbolo «mesa» en la oración original por un símbolo que designe un contenido sensible. Si hacemos esto, nuestra nueva oración, lejos de ser equivalente a la

oración primitiva, será simplemente un sinsentido. Para obtener una oración que sea equivalente a la oración acerca de la mesa, pero que en cambio se refiera a contenidos sensibles, hay que cambiar la oración primitiva entera. Lo cual, por lo demás, se infiere del hecho de que decir que las mesas son construcciones lógicas a partir de contenidos sensibles es tanto como decir, no que el símbolo «mesa» pueda ser definido explícitamente en términos de símbolos que representan contenidos sensibles, sino sólo que puede ser definido de esa manera en el uso. Porque, como hemos visto, la función de una definición en el uso no es proporcionarnos un sinónimo para un símbolo, sino permitirnos traducir frases de un cierto tipo.

El problema de dar una regla efectiva para traducir oraciones acerca de una cosa material en términos de oraciones acerca de contenidos sensibles —lo que puede llamarse el problema de la reducción de cosas materiales a contenidos sensibles—, es la parte filosófica más importante del problema tradicional de la percepción. Verdad es que los que han escrito acerca de la percepción intentando describir «la naturaleza de una cosa material» creen que están discutiendo una cuestión fáctica. Pero, como ya hemos indicado, esto es un error. La cuestión «¿Cuál es la naturaleza de una cosa material?», al igual que cualquier otra cuestión de esta forma, es una cuestión lingüística: es una demanda de definición. Y las proposiciones que pueden constituir respuestas a ella son proposiciones lingüísticas, aunque puedan ser expresadas de tal modo que parezcan ser fácticas. Son proposiciones acerca de relaciones entre símbolos, y no acerca de las propiedades de las cosas denotadas por los símbolos.

Es necesario hacer hincapié sobre este punto en conexión con el «problema de la percepción», ya que el hecho de que seamos incapaces, en nuestro lenguaje cotidiano, de describir con alguna precisión las propiedades de los contenidos sensibles por falta de los símbolos necesarios, hace que sea conveniente dar la solución de este problema en terminología fáctica. Expresamos el hecho de que hablar de cosas materiales es, para cada uno de nosotros, un modo de hablar de contenidos sensibles, diciendo que cada uno de nosotros «construye» cosas materiales a partir de contenidos sensibles: y ponemos en claro la relación entre las dos clases de símbolos haciendo ver cuáles son los principios de esta «construcción». En otras palabras, la cuestión «¿Cuál es la naturaleza de una cosa material?» se responde indicando, en términos generales, cuáles son las relaciones que deben existir entre dos contenidos sensibles cualesquiera de un sujeto para que sean elementos de la misma cosa material. La dificultad, que parece surgir aquí, de hacer compatible la subjetividad

de los contenidos sensibles con la objetividad de las cosas materiales, será tratada en un capítulo posterior de este libro *.

La solución que daremos ahora de este «problema de la percepción» servirá como una ilustración más del método del análisis filosófico. Para simplificar la cuestión, introduciremos las siguientes definiciones. Decimos que dos contenidos sensibles son directamente semejantes entre sí cuando no hay diferencia cualitativa entre ellos, o bien cuando la diferencia es infinitesimal; y que son indirectamente semejantes cuando están ligados por una serie de semejanzas directas, pero no son ellos mismos directamente semejantes. Es ésta una relación cuya posibilidad depende del hecho de que el producto relativo [12] de diferencias infinitesimales en cualidad es una diferencia apreciable en cualidad. Y decimos que dos contenidos sensibles visuales o táctiles son directamente continuos cuando pertenecen a miembros sucesivos de una serie de campos sensoriales reales o posibles, y no hay diferencia, o sólo una diferencia infinitesimal, entre la posición de cada uno en su propio campo sensorial; y que son indirectamente continuos cuando están relacionados por una serie real, o posible, de tales continuidades directas. Y aquí hay que explicar que decir que una experiencia sensible, o un campo sensorial que es parte de una experiencia sensible, o un contenido sensible que es parte de un campo sensorial [decir que alguno de ellos] es posible, como opuesto a real, equivale a decir, no que ha ocurrido alguna vez o que ocurrirá de hecho, sino que ocurriría si se dieran ciertas condiciones especificables. Así, cuando se dice que una cosa material está constituida a la vez por contenidos sensibles posibles y reales, todo lo que se está diciendo es que las oraciones que se refieren a contenidos sensibles —que son traducciones de las oraciones que se refieren a alguna cosa material— son a la vez categóricas e hipotéticas. De ahí que la noción de un contenido sensible o de una experiencia sensible posible sea tan inobjetable como la noción familiar de enunciado hipotético.

Sobre la base de estas definiciones preliminares, se puede afirmar con respecto a dos contenidos sensibles visuales o táctiles cualesquiera que son elementos de la misma cosa material si y sólo si se hallan relacionados entre sí por una relación de semejanza directa o indirecta en ciertos aspectos, y por una relación de continuidad directa o indirecta. Y como cada una de estas relaciones es simétrica —es decir,

* Capítulo VII. [No incluido en esta antología. *N. del T.*]

[12] «El *producto relativo* de las relaciones R y S es la relación que existe entre x y z cuando hay un término intermedio y tal que x tiene la relación R con y e y tiene la relación S con Z». *Principia Mathematica.* Introduction, Chapter i.

es una relación que no puede existir entre dos términos cualesquiera *A* y *B*, sin existir también entre *B* y *A*— y también transitiva —es decir, es una relación que no puede existir entre un término *A* y otro término *B*, y entre *B* y otro término *C* sin existir entre *A* y *C*— se sigue que los grupos de contenidos sensibles visuales y táctiles constituidos por medio de estas relaciones no pueden tener ningún miembro en común. Y esto significa que ningún contenido sensible visual o táctil puede ser elemento de más de una cosa material.

El siguiente paso en el análisis de la noción de cosa material es mostrar cómo están relacionados estos grupos separados de contenidos sensibles visuales y táctiles. Y esto se puede llevar a cabo diciendo que dos grupos cualesquiera visuales o táctiles pertenecen a la misma cosa material cuando todo elemento del grupo visual que posea profundidad visual mínima forma parte de la misma experiencia sensible que un elemento del grupo táctil que sea de mínima profundidad táctil. Aquí sólo podemos definir la profundidad visual o táctil ostensivamente. La profundidad de un contenido sensible visual o táctil es una propiedad sensible de éste como lo son su longitud o su anchura [13]. Pero podemos describirla diciendo que un contenido sensible visual o táctil tiene una profundidad mayor que otro cuando están más lejos del cuerpo del observador, siempre y cuando quede claro que esto no pretende ser una definición. Porque es claro que cualquier «reducción» de cosas materiales a contenidos sensibles quedaría viciada si las oraciones definitorias contuvieran referencias a cuerpos humanos, que son cosas materiales. Nosotros, sin embargo, estamos obligados a mencionar las cosas materiales cuando deseamos describir ciertos contenidos sensibles, porque la pobreza de nuestro lenguaje es tal que no tenemos otros medios verbales de explicar lo que son sus propiedades.

Por lo que se refiere a los contenidos sensibles de gusto, sonido u olor, que se atribuyen a cosas materiales particulares, se pueden clasificar por referencia a su asociación con contenidos sensibles táctiles. Así atribuimos contenidos sensibles de gusto a las mismas cosas materiales a las que atribuimos contenidos sensibles de tacto que ocurren simultáneamente y que son experimentados por el paladar o la lengua. Y al atribuir un contenido sensible auditivo u olfativo a una cosa material, advertimos que es un miembro de una serie posible de sonidos u olores temporalmente continuos de cualidad uniforme, pero de intensidad gradualmente creciente; a saber, la serie que se diría que experimentamos a medida que nos encaminamos

[13] Ver H. H. Price: *Perception*, p. 218.

hacia el lugar de donde proviene el sonido o el olor; y lo atribuimos a la misma cosa material como el contenido sensible táctil que se experimenta al mismo tiempo que el sonido, o el olor, de mayor intensidad en la serie.

Lo que a continuación se requiere de nosotros, que estamos intentando analizar la noción de cosa material, es que demos una regla para traducir frases que se refieren a las cualidades «reales» de las cosas materiales. Nuestra respuesta es que decir de una cierta cualidad que es la cualidad real de una cosa material dada equivale a decir que aquélla caracteriza los elementos de la cosa que son los más fáciles de medir de entre todos los elementos que poseen cualidades de este tipo. Así, cuando observo una moneda y afirmo que tiene realmente forma redonda, no estoy afirmando que la forma del contenido sensible, que es el elemento de la moneda que estoy efectivamente observando, sea redonda, y menos aún que la forma de todos los elementos visuales o táctiles de la moneda sea redonda; lo que estoy afirmando es que la redondez de forma caracteriza aquellos elementos de la moneda que se experimentan desde el punto de vista desde el cual son más fácilmente realizables mediciones de forma. De modo similar afirmo que el color real del papel sobre el que estoy escribiendo es blanco, aunque quizá no siempre parezca ser blanco, porque la blancura en el color caracteriza aquellos elementos visuales del papel que son experimentados en las condiciones en que es posible la máxima discriminación de los colores. Y, finalmente, definimos las relaciones de cualidad o de posición entre cosas materiales en términos de las relaciones de cualidad o de posición que existen entre tales elementos «privilegiados».

Esta definición, o, más bien, este esbozo de definición de símbolos que representan cosas materiales pretende cumplir el mismo objetivo que la definición de las expresiones descriptivas que ofrecimos como primer ejemplo del proceso de análisis filosófico. Sirve para aumentar nuestra comprensión de las frases que utilizamos para referirnos a cosas materiales. También en este caso hay, desde luego, un sentido en el que ya entendemos tales frases. Los que usan el lenguaje castellano no tienen, en la práctica, dificultad para identificar las situaciones que determinan la verdad o falsedad de enunciados tan simples como «Esto es una mesa» o «Las pesetas son redondas». Pero muy bien puede ocurrir que no se percaten de la complejidad lógica oculta de tales enunciados, complejidad lógica que precisamente nuestro análisis de la noción de cosa material ha puesto de relieve. Como consecuencia de esto, pueden ser llevados a adoptar alguna creencia metafísica, tal como la creencia en la existencia de sustancias materiales o substratos invisibles, lo cual es una fuente

de confusión en todo su pensamiento especulativo. Y la utilidad de la definición filosófica que disipa tales confusiones no ha de ser medida por la aparente trivialidad de las frases que traduce.

Se dice a veces que el objetivo de tales definiciones filosóficas es revelar el significado de ciertos símbolos o combinaciones de símbolos. La objeción a este modo de hablar es que no da una descripción inequívoca de la práctica del filósofo, porque emplea un símbolo altamente ambiguo: la palabra «significado». Es por esta razón por lo que nosotros definimos la relación de equivalencia entre frases sin hacer referencia al «significado». Y, además, dudo que ordinariamente se pueda decir que todas las frases que son equivalentes, de acuerdo con nuestra definición, tienen el mismo significado. Porque pienso que, aunque un signo complejo de la forma «las frases *s* y *t*, tienen el mismo significado» se usa a veces para expresar, o se supone que expresa, lo que nosotros expresamos diciendo «las frases *s* y *t* son equivalentes», ésta no es la forma en que comúnmente se usa o interpreta tal signo. Pienso que si hemos de usar el signo «significado» del modo como se usa más frecuentemente, no debemos decir que dos frases tienen el mismo significado para todo el mundo, a menos que la aparición de una tenga siempre el mismo efecto sobre sus pensamientos y acciones que la aparición de la otra. Y es claro que resulta posible que dos oraciones sean equivalentes, según nuestro criterio, sin que tengan el mismo efecto sobre todos los que empleen el lenguaje. Por ejemplo, «*p* es una ley de la naturaleza», equivale a «*p* es una hipótesis general de la que nos podemos fiar siempre»; pero las connotaciones del símbolo «ley» son tales que la primera frase tiende a producir un efecto psicológico muy distinto del que produce la frase equivalente. Suscita una creencia en la regularidad de la naturaleza, e incluso en la existencia de un poder «detrás» de esa regularidad, poder que la oración equivalente no evoca y que, además, no tiene justificación racional. Así, hay muchas personas para quienes, en la acepción común de la palabra «significado», estas frases tienen significados diferentes. Y esto, sospecho, explica la difundida resistencia a admitir que las leyes de la naturaleza son simplemente hipótesis, del mismo modo que el fracaso de algunos filósofos en reconocer que las cosas materiales son reducibles a contenidos sensibles se debe en gran parte al hecho de que ninguna oración que se refiere a contenidos sensibles ha tenido nunca el mismo efecto psicológico sobre ellos que una oración que se refiere a una cosa material. Pero, como hemos visto, éste no es un fundamento válido para negar que dos oraciones con esas características sean equivalentes.

De acuerdo con esto, habría que evitar decir que la filosofía se ocupa del significado de los símbolos, porque la ambigüedad de la palabra «significado» lleva al crítico poco avisado a juzgar el resultado de una investigación filosófica por un criterio que no es aplicable a ella, sino tan sólo a una investigación empírica concerniente al efecto psicológico que la presencia de ciertos símbolos tiene sobre un determinado grupo de personas. Tales investigaciones empíricas son, además, un elemento importante en la sociología y en el estudio científico de una lengua; pero son completamente distintas de las investigaciones lógicas que constituyen la filosofía.

También conduce a error decir, como hacen algunos, que la filosofía nos dice cómo se usan realmente ciertos símbolos. Porque esto sugiere que las proposiciones de la filosofía son proposiciones fácticas relativas a la conducta de un cierto grupo de personas; y no es éste el caso. El filósofo que afirma que, en el lenguaje inglés, la frase «El autor de *Waverley* era escocés» es equivalente a «Una persona, y sólo una persona, escribió *Waverley,* y esa persona era escocesa» no está afirmando que todos, o la mayoría, de los que hablan inglés usen estas frases de manera intercambiable. Lo que está afirmando es que, en virtud de ciertas reglas de implicación a saber, las reglas características del inglés «correcto», toda oración que se siga de «El autor de *Waverly* era escocés» en conjunción con cualquier grupo dado de oraciones, se sigue también de este grupo en conjunción con «Una persona, y sólo una persona, escribió *Waverley,* y esa persona era escocesa». Que la gente que habla inglés emplee las convenciones verbales como las emplea, es, además, un hecho empírico. Pero la deducción de relaciones de equivalencia a partir de las reglas de consecuencia que caracterizan el lenguaje inglés o cualquier otro lenguaje es una actividad puramente lógica; y el análisis filosófico consiste en esta actividad lógica, y no en un estudio empírico de los hábitos lingüísticos de algún grupo de personas [14].

De este modo, al especificar el lenguaje al cual pretende que se apliquen sus definiciones, el filósofo está describiendo simplemente las convenciones de las que estas definiciones se deducen, y la validez de las definiciones depende únicamente de que sean compatibles con estas convenciones. En la mayoría de los casos, además, las definiciones se obtienen a partir de convenciones que, de hecho, corresponden a las convenciones observadas realmente por algún grupo de personas. Que esto sea así es una condición necesaria para la utilidad de las definiciones como medio de clarificación. Pero es un

[14] Hay motivos para decir que el filósofo se ocupa siempre de un lenguaje artificial, porque las convenciones que aceptamos en nuestro uso efectivo de las palabras no son totalmente sistemáticas y precisas.

error suponer que la existencia de tal correspondencia es siempre parte de lo que las definiciones realmente afirman [15].

Hay que señalar que el proceso de análisis de un lenguaje se ve facilitado en el caso de que sea posible utilizar para la clasificación de sus formas un sistema artificial de símbolos cuya estructura sea conocida. El ejemplo mejor conocido de un simbolismo semejante es el llamado sistema de logística, empleado por Russell y Whitehead en sus *Principia Mathematica.* Pero no es necesario que el lenguaje en el que se lleva a cabo el análisis sea diferente del lenguaje analizado. Si así fuera, tendríamos que suponer, como sugirió Russell en una ocasión, «que todo lenguaje tiene una estructura por respecto a la cual nada puede ser dicho *en el lenguaje,* pero que puede haber otro lenguaje que se ocupe de la estructura del lenguaje anterior y que tenga a su vez una nueva estructura, y que esta jerarquía de lenguajes pueda no tener límite» [16]. Esto fue escrito, presumiblemente, en la idea de que un intento de referirse a la estructura de un lenguaje en el lenguaje mismo conduciría a paradojas lógicas [17]. Pero Carnap, al llevar efectivamente a cabo un análisis de ese tipo, ha mostrado más tarde que un lenguaje puede ser usado, sin incurrir en contradicción, para el análisis de sí mismo [18].

[Versión castellana de Alfredo Deaño.]

[15] Así, si yo quiero refutar a un contrincante filosófico, no argumento acerca de los hábitos lingüísticos de la gente. Lo que hago es intentar probar que sus definiciones envuelven una contradicción. Supongamos, por ejemplo, que él está manteniendo que «A es un agente libre» equivale a «Los actos de A son incausados». Entonces yo lo refuto obligándole a admitir que «A es un agente libre» se sigue de «A es moralmente responsable de sus actos», mientras que «Los actos de A son incausados» implica «A no es moralmente responsable de sus actos».

[16] Introducción del *Tractatus Logico-Philosophicus,* de Wittgenstein, pág. 23. [Hay edición bilingüe, alemana-castellana, de esta obra. V. cast. de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1973 (1.ª ed., R. de O., 1956).]

[17] Por lo que se refiere a las paradojas lógicas, véanse los *Principia Mathematica,* de Russell y Whitehead. Introduction, Chapter ii; F. P. Ramsey: *Foundations of Mathematics,* pp. 1-63; y, de Lewis y Langford, *Symbolic Logic,* Chapter xiii.

[18] Vide *Logische Syntax der Sprache,* Parts I y II.

Morris Lazerowitz

LA NATURALEZA DE LA FILOSOFIA SEGUN WITTGENSTEIN

Encenderé en vuestro corazón una luz
de entendimiento que no se extinguirá.
(II ESDRAS)

Ludwig Wittgenstein era uno de los filósofos más originales de este siglo y no cabe duda de que el impacto producido por sus penetraciones en la naturaleza de los problemas filosóficos cambiará de una manera radical y duradera el curso de la filosofía en el futuro. Desgraciadamente, el influjo ejercido por su pensamiento ha llegado con retraso. Aparte de un escrito publicado en los *Proceedings of the Aristotelian Society* y de su famoso *Tractatus Logico-Philosophicus,* Wittgenstein no permitió que se publicara ninguna obra suya mientras él vivía, si bien algunas de sus lecciones circulaban privadamente en forma mimeografiada entre un grupo escogido de alumnos. Según todas las referencias, Wittgenstein era hombre de personalidad atrayente y propendía a rodearse de un círculo de discípulos. En torno a su labor, así como también en torno a ese grupo de estudiantes, se creó un aura de misterio, no desprovista de cierto tinte religioso. Es comprensible que tal atmósfera pudiera tener —como de hecho tuvo— consecuencias menos que deseables desde un punto de vista intelec-

* [«Wittgenstein on the Nature of Philosophy». Reproducido con autorización de George Allen and Unwin Ltd., Londres.]

tual. Por fortuna, el tiempo ha comenzado a disipar las nieblas emocionales y a aclarar el aire; y ahora que la obra de Wittgenstein está siendo puesta a disposición de todos, ahora que pertenece al dominio público, por decirlo así, debe hacerse sentir amplia y objetivamente en el mundo del quehacer filosófico. Sin llevar la metáfora demasiado lejos, la filosofía, hasta el presente, se podría describir como un museo de objetos que se acumulan, una especie de museo de Madame Tussaud al cual van siendo incorporadas constantemente nuevas figuras sin que de él sea retirada ninguna. Pero algunas de las cosas que Wittgenstein dijo sembrarán en las mentes de los filósofos una semilla que con el tiempo madurará en un mejor entendimiento de los resultados de la filosofía y nos permitirá considerarlos de otro modo. Y las explicaciones, fruto de ese entendimiento, que se den de las teorías y argumentaciones filosóficas ya no serán en adelante piezas de museo: en lugar de eso, lo que harán es iluminar las piezas de museo con una luz que nos permitirá ver lo que son.

La filosofía, en el transcurso de los años, se le presentó a Wittgenstein de diferentes modos. Algunos eran los usuales que todos conocemos: otros, no. Desde luego, son sus últimas concepciones de la filosofía las que resultan tan esclarecedoras y útiles, pero, para comprender hasta qué punto son esclarecedoras es necesario examinar algunas de las formas en que anteriormente la concibió. Sin embargo, antes de entrar en el examen de éstas es importante señalar la existencia de una conexión entre algunas de las cosas que G. E. Moore llevó a cabo, y las ideas acerca de la naturaleza de la filosofía a las que Wittgenstein llegó más tarde. Como es bien sabido, Moore hizo descender a la tierra las teorías filosóficas (o al menos, algunas de ellas) desde el platónico «cielo supraceleste», donde se hallaban protegidas de nuestra comprensión. Expuestas a la luz del sol ordinario podían ser escudriñadas en condiciones menos distorsionantes. Una visión filosófica general, como la de Bradley, según la cual las cosas físicas no son reales, o son meras apariencias que hechizan el intelecto, Moore la traduciría a (y quizá no fuera impropio decir que la *desinflaría* en) sus implicaciones concretas; por ejemplo, la concepción de Bradley implicaba que en realidad él no llevaba puesto un chaleco o que se equivocaba al creer que delante tenía una hoja de papel en la que estaba escribiendo con una pluma estilográfica. El propósito ostensible de Moore al efectuar sus traducciones a lo concreto era obligarnos a fijar nuestra atención en las consecuencias de una teoría filosófica abstracta, consecuencias cuya consideración parece que tendemos a evitar. La finalidad que con esto se perseguía era a menudo —o incluso siempre— refutar una teoría, sometiéndola a la «prueba del ejemplo». Pero lo que no podía dejar de que-

dar en claro, se fuera o no se fuera consciente de ello, era que las teorías, si se acepta que son traducibles según el método de Moore, resultaban demasiado patentemente falsas como para que uno no se hubiera dado cuenta *por sí mismo* de que lo eran. Otro rasgo desconcertante de las traducciones de Moore, es que muchos filósofos que habían llegado a familiarizarse con ellas no abandonaban sus puntos de vista. La idea que esto sugiere inevitablemente, es que una opinión filosófica como que «las cosas físicas son irreales» no es lo que se ha pensado que era. No podía por menos de plantearse la cuestión de si esa opinión es efectivamente *incompatible con* una proposición fáctica tal como que Moore está usando un chaleco y escribiendo con una estilográfica. Por sorprendente que pueda parecer, las traducciones de Moore a lo concreto, si mostraban algo, lo que tendían a mostrar era que las teorías no son susceptibles de tales traducciones. El problema entonces viene a ser el de entender correctamente cómo está usando el lenguaje un filósofo cuando dice «Las cosas físicas no son reales» o «Las cosas físicas existen, pero son meras apariencias». La última obra de Wittgentein nos muestra el camino para llegar a un correcto entendimiento de tales enunciados.

En un pasaje de su obra, señala Moore que el lenguaje ordinario de todos los días está «expresamente destinado a equivocar a los filósofos»[1]. Parece que Wittgenstein estaba implícitamente quejándose de lo mismo cuando decía que «la filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio del lenguaje» [2], y que «un problema filosófico tiene esta forma: 'No sé qué camino tomar'» [3]. Moore recurrió a un procedimiento, el del análisis cuidadoso de los significados de las palabras, con el fin de librar a los filósofos de su embrujamiento. Wittgenstein también echó mano de este recurso para ayudarles a encontrar su camino a través del laberinto del lenguaje. Según él, «una fuente importante de nuestro fracaso en entender, es que no *poseemos una visión clara* de nuestro uso de las palabras —nuestra gramática carece de este tipo de lucidez» [4]. Expresando esta cuestión mediante una metáfora suya que ha seducido la imaginación de muchos filósofos, lo que ayudará a la mosca a salir de la botella es el análisis del uso, la comprensión de cómo empleamos las palabras ordinariamente. Hay, sin embargo, una diferencia entre los respectivos procedimientos de Moore y Wittgenstein que será útil tener en cuenta. Esta diferencia puede muy

[1] *Philosophical Studies,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922, p. 217.
[2] *Philosophical Investigations,* n.º 109.
[3] *Ibid.,* n.º 122.
[4] *Ibid.*

bien haber movido a Wittgenstein a decir que un filósofo del Sentido Común («que, *nota bene,* no es el hombre del sentido común» [5]) está también cautivo en la botella, aunque en ella disfrute de un rincón especial, y que semejante filósofo, al intentar refutar posiciones que van contra el sentido común, «tampoco sabe qué camino tomar». Porque los desacuerdos de Moore con otros filósofos terminan en tablas *filosóficas,* tablas tan viejas como las que Parménides hizo con sus oponentes.

Hay que recordar que la defensa hecha por Moore del Sentido Común contra los ataques de los filósofos, ataques sostenidos a través de la larga historia de la filosofía, ha sido rechazada sobre la base de que da por sentado lo que está en discusión, y a Moore se le ha acusado de practicar el dogmatismo con las «verdades incontestables» que establece. Y al presentar éstas sin apoyarlas mediante cadenas de razonamientos, frente a las contrademandas de los filósofos que basan sus propias proposiciones en argumentos analíticos, Moore, en opinión de muchos pensadores, ha dado por resueltas precisamente las cuestiones que hay que debatir. Las partículas expletivas típicas de Moore —«sinsentido», «absurdo», «obviamente falso», etcétera— pueden reducir momentáneamente al silencio a un filósofo que contradice el Sentido Común, pero no influye sobre la forma en que ese filósofo continúa pensando acerca de los «errores» del Sentido Común. Hace mucho tiempo Parménides dijo: «No te fíes del ojo ciego, ni del oído resonante, ni tampoco de la lengua, y trae a este gran debate el juicio de la razón». Podemos reformular esta receta filosófica a efectos de lo que sigue, sin prejuzgar una respuesta a la cuestión de si nuestros sentidos son o no son fuentes fidedignas de información: Deja a un lado el ojo, el oído y la lengua (puesto que todos nosotros oímos casi lo mismo, gustamos lo mismo y vemos lo mismo), y trae a la investigación filosófica sólo el razonamiento. La defensa de Moore no hace esto. Así, por ejemplo, Moore admite que él no ofrece ni intenta ofrecer un argumento en favor de *las premisas* de lo que presenta como prueba de la existencia de cosas exteriores; y un filósofo que aduce argumentos en contra de la pretensión de Sentido Común de que tenemos conocimiento de la existencia de cosas como chalecos y plumas puede, y parece que con

[5] L. Wittgenstein: *Preliminary Studies for the Philosophical Investigations.* Generally Know as *The Blue and Brown Books,* p. 48. [Hay versión cast. de Francisco Gracia, *Los cuadernos azul y marrón,* Madrid, Tecnos, 1968. Nos hemos atenido a ella. La expresión citada está en ésta en la página 80. *N. del T.*] De ahora en adelante las referencias a esta obra se harán citando *The Blue Book.* Las referencias a las *Philosophical Investigations* se abreviarán remitiendo a *Investigations.*

justicia, acusar a Moore de dogmatismo y de estar cortando la cuestión por lo sano. Y además, Moore necesita explicar por qué la llamada de atención hacia las verdades del Sentido Común no hace a los filósofos volver a él ni les hace desistir de los ataques desencaminados que le dirigen. Pero quizá sólo pueda hallarse una explicación si contemplamos la filosofía desde un lugar eminente fuera de ella. Tal vez ocurra que sólo desde un punto de vista externo sea posible ver la naturaleza de las tablas filosóficas.

Hay buenas razones para decir que Wittgenstein ha sido leído recientemente con demasiada premura y que algunas de sus ideas han sido pasadas por alto, en tanto que otras han sido puestas al servicio de las necesidades privadas de los filósofos, con los consiguientes vacíos y distorsiones en nuestra comprensión de su última obra. En la presente coyuntura, es importante leer con particular cuidado uno de sus textos en torno a lo que sucede cuando filosofamos, y en torno a cómo hemos de ser devueltos desde la filosofía al Sentido Común sin ser al mismo tiempo devueltos a la filosofía. El pasaje muestra también cómo difiere su modo de proceder del de Moore. Moore, en conjunto, presenta al filósofo que se aparta del Sentido Común como alguien que ha cometido un error de lenguaje, tratando, entonces, de localizar ese error, con el propósito de efectuar una cura. El pasaje es el siguiente:

> Cuando pensamos sobre la relación de los objetos que nos rodean con nuestras experiencias personales de ellos, sentimos a veces la tentación de decir que estas experiencias personales son el material de que está hecha la realidad. Posteriormente resultará más claro cómo surge esta tentación.
>
> Cuando pensamos de este modo, parecemos perder nuestra firme posesión de los objetos que nos rodean. En lugar de ella, nos quedamos con un montón de experiencias personales aisladas de diferentes individuos. Estas experiencias personales vuelven a parecer vagas y parecen estar en constante flujo. Nuestro lenguaje no parece haber sido hecho para describirlas. Sentimos la tentación de pensar que para aclarar filosóficamente tales materias nuestro lenguaje es demasiado basto y que necesitamos otro más sutil.
>
> Parece que hemos hecho un descubrimiento, que podría describir diciendo que la base sobre la que nos hallábamos, que parecía ser firme y de confianza, ha resultado ser pantanosa e insegura. Es decir, esto sucede cuando filosofamos, pues tan pronto como volvemos a la posición del sentido común, esta incertidumbre *general* desaparece.
>
> Esta extraña situación puede aclararse algo considerando un ejemplo; de hecho es una especie de parábola que ilustra la dificultad en que nos encontramos y que muestra también el camino para salir de este tipo de dificultad: Los científicos vulgarizadores nos han dicho que el suelo sobre el que estamos no es sólido, como le parece al sentido común, ya que se ha descubierto que la madera consta de partículas que llenan el espacio tan holgadamente que casi se le puede llamar vacío. Esto puede dejarnos perplejos, ya que naturalmente nosotros sabemos que en un cierto sentido el suelo es sólido, o que, si no lo es, puede deberse a que la madera esté carcomida, pero no a que esté

compuesta de electrones. Decir, sobre este último fundamento, que el suelo no es sólido es usar mal el lenguaje. Pues incluso si las partículas fuesen tan grandes como granos de arena y estuviesen tan juntas como están en un montón de arena, el suelo no sería sólido si estuviese compuesto de ellas en el mismo sentido en que un montón de arena está compuesto de granos. Nuestra perplejidad se basaba sobre un malentendido; la imagen del espacio tenuemente lleno se había *aplicado* erróneamente. Pues con esta imagen de la estructura de la materia se quería explicar el verdadero fenómeno de la solidez.

Del mismo modo que en este ejemplo se usaba mal la palabra «solidez» y parecía que habíamos puesto de manifiesto que nada real era sólido, cuando formulamos nuestros problemas sobre la *vaguedad general* de la experiencia sensorial y sobre el flujo de todos los fenómenos estamos utilizando exactamente del mismo modo equivocado las palabras «flujo» y «vaguedad», de un modo típicamente metafísico, a saber, sin antítesis; mientras que en su uso correcto y ordinario vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad [6].

Someter a consideración desde esta perspectiva una expresión filosófica es enormemente útil, pero no es suficiente. Y Wittgenstein llevó más lejos este punto de vista, llegando a más profundas penetraciones en el modo de operar de la filosofía, como lo muestra, por ejemplo, su caracterización de un problema filosófico como algo que surge «cuando el lenguaje se va de vacaciones» [7], o «cuando el lenguaje es como una máquina parada, y no cuando está funcionando» [8]. Estas observaciones y otras muchas implican sencillamente que un problema filosófico no es un mero enredo verbal que haya de ser clarificado mediante el análisis del uso, sino más bien la expresión de un tipo especial de juego que se puede jugar con el lenguaje. Sobre la base de este modo de considerar aquello en que la filosofía consiste, resolver un problema filosófico es precisamente entender el juego que se está jugando con las palabras.

Remontémonos a su obra anterior. En el *Tractatus,* Wittgenstein expresa cierto número de opiniones acerca de la naturaleza de la filosofía o de alguna de sus partes. En los enunciados siguientes se contienen las más importantes opiniones que Wittgensten formuló:

(1) La mayoría de las proposiciones y cuestiones que se encuentran en las obras filosóficas no es que sean falsas, sino que carecen de sentido. En consecuencia, no podemos dar respuesta alguna a cuestiones de esta clase; lo único que podemos hacer es establecer que carecen de sentido... Y no es sorprendente que los problemas más profundos *no* sean de hecho problemas en absoluto. [4.003].

(2) La filosofía no es un cuerpo de doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones. La filosofía no redunda en «proposiciones filosóficas», sino más bien en la clarificación de las proposiciones. [4.112].

[6] *The Blue Book,* pp. 45-6. *[El cuaderno azul,* pp. 76-7. *N. del T.]*
[7] *Investigations,* n.° 38.
[8] *Ibid.,* n.° 132.

(3) Toda la filosofía es una «crítica del lenguaje»... [4.0031].
(4) La totalidad de las proposiciones verdaderas es el todo de la ciencia natural (o el corpus completo de las ciencias naturales). [4.11]. La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» debe significar algo cuyo lugar está por encima o por debajo de las ciencias naturales, no al lado de ellas). [4.111]*.

Las inconsistencias entre estas diferentes cosas que Wittgenstein dijo acerca de la filosofía no están disimuladas, y el hecho de que pasen inadvertidas debe tener una explicación. Pero poner de relieve inconsistencias no es importante en un caso como éste. Lo importante es ver que la filosofía podía presentársele a Wittgenstein bajo diferentes aspectos. Acerca de sus propios enunciados del *Tractatus,* presumiblemente acerca de los concernientes a la filosofía, dijo Wittgenstein: «Mis proposiciones sirven como elucidaciones del siguiente modo: cualquiera que me entiende las reconoce por fin como carentes de sentido, cuando las ha usado —como peldaños— para trepar más allá de ellas. (Debe, por decirlo así, arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Debe trascender estas proposiciones, y entonces verá el mundo correctamente» [6.54].

Esta declaración, que muchas personas han encontrado excitante, es curiosa, y la excitación que despierta debe derivar de algún tipo de mensaje oculto que transmite. Quizá, como el oráculo de Delfos, «ni habla ni calla, sino que da un signo». A simple vista la declaración parece implicar que sus propios enunciados son *elucidaciones* sin sentido, y también, de acuerdo con sus propias palabras, que es posible que elucidaciones sin sentido nos lleven a ver el mundo correctamente. Parece que la implicación subyacente sería que los filósofos no ven el mundo correctamente, y que pueden ser conducidos mediante el sinsentido a una visión correcta de él. Debemos convenir en que el sinsentido parece a veces tener notables poderes curativos, pero es difícil pensar que pueda ser un «específico» para filósofos. En cualquier caso, la serie de opiniones que mantuvo, explícitamente o por implicación, acerca de la filosofía son las si-

* Hay traducción castellana del *Tractatus Logico-Philosophicus* por E. Tierno Galván. Madrid, Revista de Occidente, 1957. Reimpresa en Alianza Editorial, dentro de la colección «Alianza Universidad». Madrid, 1973. Dado que el autor del presente artículo utiliza la traducción inglesa perteneciente a la segunda edición bilingüe de la obra (*Tractatus Logico-Philosophicus.* The German Text of L. Wittgenstein's *Logisch-Philosophische Abhandlung* with a new Translation by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London, Routledge and Kegan Paul, 1961), y dado que esta traducción difiere considerablemente de la primera y ha sido publicada, como puede verse, con posterioridad a la versión castellana citada, hemos preferido traducir nosotros directamente de esta segunda versión inglesa. *[N. del T.]*

guientes: (*a*) La mayoría de las formulaciones filosóficas son literalmente ininteligibles, del mismo modo que «Lo bueno es más idéntico que lo bello» carece de inteligibilidad literal. (*b*) Ninguna proposición filosófica es verdadera. Esto se sigue directamente de (4), y es paralelo a algo que Wittgensten dijo más tarde: «Lo que los filósofos (de cualquier opinión) dicen está todo equivocado, pero lo que dice el 'bedmaker' está todo en orden» [9]. Wittgenstein parece haber mantenido (*c*) que algunas proposiciones filosóficas son verdaderas. Así, respecto de una de las opiniones de Hume acerca de la causalidad, declaró: «La creencia en el nexo causal es superstición» [5.1361]; y también declaró, a propósito de la tesis de que una proposición acerca del futuro es una hipótesis: «Es una hipótesis que el sol saldrá mañana; y esto quiere decir que no *sabemos* si saldrá» [6.36311]. (*d*) Pensó además que en filosofía no se formulan proposiciones. De acuerdo con una de sus concepciones de la filosofía, ésta era simplemente un análisis clarificatorio y no tenía proposiciones propias que ofrecer: no hay «proposiciones filosóficas» del mismo modo que hay proposiciones científicas.

La pretensión (*a*) de que la mayoría de las formulaciones filosóficas son literalmente ininteligibles se pone de ordinario en relación con el llamado Principio de Verificabilidad, el cual requiere algún comentario. El principio que determina si una oración indicativa que no expresa una proposición *a priori* tiene significado literal o carece de él fue formulado por Moritz Schlick con las siguientes palabras: «Enunciar el significado de una oración equivale a enunciar las reglas según las cuales ha de ser usada, y esto es lo mismo que enunciar la forma en que puede ser verificada (o falsada). El significado de una proposición es el método de su verificación» [10]. Esta versión del principio se atribuye usualmente a Wittgenstein y probablemente provino de él. Ha sido comúnmente entendido por aquellos que lo han rechazado como si eliminara las oraciones metafísicas de la clase de las oraciones literalmente significativas construibles en un lenguaje, y de esta forma privara a la filosofía de su más espectacular —si bien también su más insatisfactorio— apartado. Este modo de entender la función del criterio concuerda con cierto número de afirmaciones contenidas en el *Tractatus,* pero una lectura cuidadosa de la formulación del criterio pone de relieve el hecho curioso de que no elimina la metafísica y contiene sin duda

[9] De las notas tomadas por A. Ambrose y M. Masterman en los intervalos del dictado del *Cuaderno azul.* De ahora en adelante nos referiremos a esas notas como *The Yellow Book.* [Nota del editor inglés: Un «bedmaker» es un sirviente que está al cuidado de las habitaciones en los colegios de Cambridge.]

[10] *Gesammelte Aufsätze,* 1926-36 (1938), p. 340.

dentro de sí la posibilidad del retorno de lo rechazado. Porque el criterio, tal como está redactado, no excluye la posibilidad de que haya verificación suprasensible, que sería el tipo de verificación apropiado a un enunciado referente a una realidad no sensible. Es decir, ateniéndonos al modo como está formulado (y no cabe suponer que la formulación sea el resultado de un mero lapsus accidental), el criterio está abierto a la especificación siguiente: «El significado de una proposición metafísica es el método de su verificación». El criterio no desecha como pretensiones inadmisibles las de un filósofo como Husserl, el cual escribe: «Bajo el título de *Una Fenomenología Pura o Trascendental* la obra aquí presentada pretende fundamentar una nueva ciencia —aunque, realmente, todo el curso del desarrollo filosófico desde *Descartes* ha estado preparando el camino para ella—, una ciencia que abarca un nuevo campo de experiencia, que sólo a ella compete, el de la 'Subjetividad Trascendental'» [11].

Es particularmente importante señalar, en conexión con lo que estamos tratando, que una de las ideas acerca de la filosofía expresadas en el *Tractatus* (4.113) es que «resuelve controversias sobre los límites de la ciencia natural». Esto parecería implicar la concepción de que al menos uno de los cometidos de la filosofía es solventar disputas territoriales entre ciencia y religión. La idea subyacente, de la cual quizá Wittgenstein no se liberó nunca por completo, es que el metafísico es capaz de estudiar la realidad en todas sus partes, suprasensibles tanto como sensibles, y que, al igual que el guía en el laberinto de Hampton Court, es capaz de ayudar a los que se han extraviado en el laberinto cósmico. Esta idea puede tener una considerable conexión con el hecho de que algunos de los que estudiaron con Wittgenstein en la última época han vuelto a la metafísica. Hay que decir, sin embargo, que algunos seguidores de Wittgenstein han tomado una ruta distinta, también en consonancia con este criterio. Según Wittgenstein, una de las misiones de la filosofía, quizá su única misión, es traer a la luz modos de verificación apropiados a los diferentes tipos de proposiciones. Según Aristóteles —y esto es bastante interesante—, la lógica tiene una función similar. Ross describe la concepción aristotélica de la lógica

[11] Edmund Husserl: *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. by W. B. Boyce Gibson (1931), p. 11. [Esta obra, cuyo título es *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, fue editada en Halle por Max Niemeyer en 1913 y posteriormente incluida como volumen III de las Gesammelte Werke de Husserl (Husserliana). La Haya, M. Nijhoff, 1950. Hay también versión cast. de J. Gaos. México, F. C. E., 1949, 1962. *N. del T.*]

diciendo que ésta no es «una ciencia sustantiva, sino una parte de la cultura general por la que todo el mundo debe pasar antes de estudiar ciencia alguna, y que sólo lo capacitará para saber de qué tipos de proposiciones deben ser exigidas pruebas y qué tipos de pruebas debería exigir para ellas» [12].

Volvamos a las cuatro concepciones diferentes e incompatibles de la filosofía que se encuentran en el *Tractatus:* (*a*) la mayoría de las formulaciones filosóficas carecen de sentido; (*b*) las proposiciones filosóficas no son verdades; (*c*) algunas proposiciones filosóficas son verdades; (*d*) no hay proposiciones filosóficas. Estas cuatro concepciones yacen bastante confortablemente unas al lado de otras, y no hay evidencia de que Wittgenstein intentara nunca ordenarlas y hacer una selección entre ellas. Sin embargo, no cabe suponer que en la mente activa y original de Wittgenstein pudieran continuar indefinidamente viviendo en amistad mutua. Y su existencia muestra de modo inequívoco que una de sus mayores preocupaciones, quizá su preocupación central, era la de aclarar la naturaleza de la filosofía. En la última etapa de su pensamiento, Wittgenstein no liberó por completo su mente de sus primitivos puntos de vista acerca de la filosofía. Bastan unos pocos ejemplos para mostrarlo. En las *Philosophical Investigations* escribe: «Los resultados de la filosofía son el desenmascaramiento de algún que otro simple sinsentido y de golpes que el entendimiento ha sufrido lanzándose de cabeza contra los límites del lenguaje» [13], y también, «Mi intención es: enseñarle a usted a pasar de un sinsentido disfrazado a algo que es un sinsentido patente» [14]. En *El cuaderno azul* a veces parece representarse a los filósofos como si hicieran falsos alardes empíricos, aunque en este punto no está de acuerdo con Moore respecto de la forma en que se les ha de poner remedio. Wittgenstein escribió:

> No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común. Un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte, su desacuerdo con el sentido común no es tampoco el del científico, que discrepa de las opiniones ordinarias del hombre de la calle [15].

[12] W. D. Ross: *Aristotle* (1930), p. 20. [Hay versión castellana. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.]
[13] N.° 119.
[14] N.° 464.
[15] Páginas 58-9. [V. cast., p. 92.]

A veces se imagina a los filósofos como hombres que tienen pretensiones erradas en relación con el uso de los términos, pretensiones que sus propias investigaciones están destinadas a corregir. Wittgenstein describe lo que él hace con las siguientes palabras:

> Nuestra investigación es, por lo tanto, gramatical. Tal investigación arroja luz sobre nuestro problema despejando malentendidos. Malentendidos concernientes al uso de las palabras, producidos, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en diferentes regiones del lenguaje.—Algunos de ellos pueden ser removidos sustituyendo una forma de expresión por otra; se puede llamar a esto un «análisis» de nuestras formas de expresión, porque el proceso es a veces como el de desmontar una cosa» [16].

También escribió:

> Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— e intentan comprender la *esencia* de la cosa, uno debe preguntarse a sí mismo: ¿está siendo efectivamente usada la palabra de este modo en el juego de lenguaje que es su hogar originario?
>
> Lo que *nosotros* hacemos es devolver las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano [17].

Otras veces el filósofo se le aparece como alguien que comete simultáneamente dos tipos diferentes de equivocación: una equivocación fáctica, que ha de ser corregida mediante observación e introspección; y una equivocación lingüística, que ha de ser subsanada indicando a qué se aplica una expresión normalmente. Así, en *El cuaderno azul* dice: «Examinemos expresiones como 'tener una idea en la cabeza', 'analizar una idea que está ante nuestra mente'. Para no dejarnos extraviar por ellas, veamos lo que sucede realmente cuando, digamos, al escribir una carta se están buscando las palabras que expresan correctamente la idea que está 'ante nuestra mente'» [18]. Podemos inferir de esto que un platónico, v. g., es inducido por una forma común de hablar a sostener una falsa creencia fáctica acerca de lo que está ante nuestra mente; una analogía lingüística le extravía y le lleva a formarse una idea equivocada de la aplicación efectiva de la expresión «analizar una idea que está ante nuestra mente» (compárese con la expresión «analizar una sustancia que está ante nuestros ojos»). Esto a su vez redunda en una creencia falsa respecto de lo que *está* ante la mente de uno cuando se lleva a cabo un análisis. La impresión obtenida es la de que ambos errores —la idea errónea acerca del uso y la idea errónea acerca de lo

[16] *Investigations,* n.° 90.
[17] *Ibid.,* n.° 116.
[18] Página 41. [V. cast., p. 71.]

que tiene lugar cuando «tenemos una idea ante nuestra mente»—deben subsanarse mediante la observación de los hechos. Pero es claro que la «equivocación lingüística» del platónico, que parece pensar que hay especiales objetos refinados designados por la expresión «idea ante nuestra mente» no es como la de una persona que piensa que la palabra «caballo» se usa normalmente para aplicarla a las vacas, o como la de una persona que ve un caballo, pero piensa que ve una vaca, o cree que ve lo que de hecho no existe. A Wittgenstein no se le podía haber escapado esto, y además, una nueva idea acerca de la naturaleza de la filosofía había empezado a desarrollarse en su mente.

Su pensamiento se fue orientando más y más hacia la idea de que los problemas filosóficos son embrollos, enredos verbales que han de ser desenmarañados por recurso al uso ordinario, con la ayuda de un expediente especial que él llamó «juegos de lenguaje». A un filósofo se le declara un «calambre mental» y la terapia para eliminarlo es hacerle volver al uso ordinario. El siguiente pasaje de *El cuaderno azul* aclarará esto. Considerando la cuestión de si yo puedo saber o creer que alguna otra persona tiene un dolor, escribió:

> Pero, ¿no sería extraño hacer esta pregunta? ¿Es que *no puedo* yo creer que alguien más tenga dolores? ¿No resulta bastante fácil creerlo?... Tampoco aquí es necesario decir que nosotros no sentimos estas dificultades en la vida ordinaria. Ni es verdad decir que las sentimos cuando examinamos nuestras experiencias por introspección... Sino más bien que cuando las observamos de un modo determinado, nuestra expresión puede meternos en un lío. Nos parece que o bien tenemos piezas que no son las correctas o no o tenemos un número de piezas suficiente para reconstruir nuestro rompecabezas. Pero ahí están todas, sólo que revueltas... [19].

Cuando Wittgenstein observó que llamar a lo que él hacía «filosofía» era quizá apropiado pero también erróneo, y que la materia de la que él estaba tratando era uno de los «descendientes» de la filosofía, sin duda tenía presente la técnica de examinar el uso efectivo de las expresiones en el lenguaje con el propósito de «disolver» problemas filosóficos. Es importante señalar de pasada que Wittgenstein concibió su obra como benéficamente destructiva: «¿De dónde le viene a nuestra investigación su importancia, puesto que, según parece, lo único que hace es destruir todo lo que tiene interés, es decir, todo lo que es grande e importante? (Destruir todos los edificios dejando tras de sí tan sólo trozos de piedra y cascote.) Lo que estamos destruyendo no son nada más que castillos de naipes y estamos esclareciendo el fundamento de lenguaje sobre el que se sostienen» [22].

[19] Página 46. [V. cast., pp. 77-8.]
[20] *The Blue Book*, p. 56. [*El cuaderno azul*, p. 89.]

Lo que hay que hacer para salir del enredo, para curar nuestra enfermedad verbal es «observar cómo las palabras en cuestión *son efectivamente usadas en nuestro lenguaje*» [21].

Volviendo a la cuestión de si era posible llamar con propiedad filosofía a lo que él hacía, Wittgenstein pensaba no sólo en el procedimiento para solventar controversias mediante el examen del uso —así como para hacer descender a los filósofos a las realidades lingüísticas—, sino también, posiblemente, en la nueva idea que estaba empezando a tomar forma. Hay que admitir que Wittgenstein no fue muy explícito en lo tocante a la concepción de la estructura lingüística de las teorías filosóficas que hicieron nacer esta idea, ni tampoco la elaboró y desarrolló; pero dio *alguna* formulación de ella e hizo de ella alguna aplicación. En *El cuaderno azul* aparece este importante párrafo:

> La persona que dice «sólo mi dolor es real» no intenta decir que ha descubierto mediante los criterios comunes —es decir, los criterios que dan a nuestras palabras sus significados comunes— que las otras personas que decían que tenían dolores estaban mintiendo. Sino que contra lo que se rebela es contra el uso de *esta* expresión en conexión con *estos* criterios. Es decir, pone objeciones al hecho de que se use esta palabra del modo particular en que se usa comúnmente. Por otra parte, no se da cuenta de que está oponiéndose a una convención. Ve un modo de dividir el país distinto del que se usa en el mapa ordinario. Se siente inclinado, por así decirlo, a utilizar el nombre «Devonshire» no para el distrito con su delimitación convencional, sino para una región delimitada de modo diferente. Podría expresarlo diciendo: «¿No es absurdo hacer de *esto* un distrito, trazar los límites *aquí?*» Pero lo que dice es: «El Devonshire *real* es éste». Nosotros podríamos responder: «Lo que usted quiere es solamente una nueva notación y los hechos geográficos no se cambian mediante una nueva notación». Es verdad, sin embargo, que nosotros podemos ser atraídos o repelidos irresistiblemente por una notación. (Olvidamos fácilmente cuánto puede significar para nosotros una notación, una forma de expresión, y que cambiarla no es siempre tan fácil como suele serlo en matemáticas o en ciencias. Un cambio de vestidos o de nombres puede significar muy poco y puede significar muchísimo) [22].

La idea que inequívocamente suscita este pasaje es la de que una teoría filosófica es la introducción mal formulada de una terminología alterada. La forma de oración en la que un filósofo presenta su reestructuración del lenguaje convencional es la forma de oración que ordinariamente se usa para enunciar una cuestión de hecho; y al presentar de este modo su terminología renovada se ciega para lo que hace, y otro tanto le ocurre a todo aquel que toma par-

[21] *Investigations,* n.º 118.
[22] Página 57. [V. cast., pp. 89-90.]

tido bien a favor o bien en contra de él. El filósofo se cree que está expresando una cuestión de hecho o una teoría, es decir, que está pronunciándose sobre lo que realmente es el caso o sobre lo que existe o sobre lo que no puede existir; y su error está en la construcción que monta sobre lo que está haciendo, y no en su comprensión del uso efectivo de los términos. Su equivocación no está en lo que él hace con las convenciones del uso sino en lo que cree que son esas convenciones aceptadas:

> La falacia que queremos evitar es ésta: cuando rechazamos alguna forma de simbolismo nos vemos inclinados a pensar que es igual que si rechazáramos una proposición como falsa. Es erróneo comparar el rechazo de una unidad de medida con el rechazo de una proposición como «la silla tiene tres pies de altura en lugar de dos». Esta confusión impregna toda la filosofía. Es una confusión igual a la que consiste en considerar un problema filosófico como si tal problema concerniera a un hecho del mundo en lugar de ser una cuestión de expresión [23].

Este punto de vista respecto de la naturaleza de los enunciados filosóficos y respecto de lo que se podía llamar «la falacia de la filosofía» tiene, como es obvio, gran poder explicativo. La postura según la cual las formulaciones filosóficas versan acerca de estados de cosas, acerca de la realidad, no cuadra, por una parte, con los argumentos analíticos que los filósofos emplean para apoyar sus teorías; y tampoco explica, por otra parte, cómo un filósofo puede sostener sus puntos de vista, a no ser que sea, en palabras de Wittgenstein, «un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve». La postura según la cual las formulaciones filosóficas usan impropiamente el lenguaje o constituyen descripciones desacertadas del uso actual no explica por qué un filósofo no se enmienda cuando se devuelven los términos a su «hogar originario». No explica cómo es que un filósofo, cuando se le pone en aprietos mostrándole el uso correcto del lenguaje, no renuncia a pesar de ello a su pretensión, o, si lo hace, es capaz de reincidir en ella más adelante. La interpretación de las formulaciones filosóficas como pronunciamientos que incorporan encubiertamente criterios revisados para el uso de las expresiones explica estas dos cosas, y explica también otras excentricidades propias de las teorías filosóficas. Explica, para usar la imaginativa metáfora de Wittgenstein, por qué a la mosca no se le puede mostrar la salida de la botella. No se puede hacer salir a la mosca porque no quiere salir. Sólo en apariencia es la botella para ella una prisión. A un nivel

[23] *The Yellow Book.*

más profundo la botella es el hogar que ella ha construido para sí misma fuera del lenguaje.

Un pasaje un poco extenso de *The Yellow Book* parece indicar con bastante claridad que ésta era la dirección que tomó su pensamiento acerca de la naturaleza del teorizar filosófico, es decir, acerca de lo que ocurre cuando nuestro pensamiento pasa por un «momento filosófico», usando la expresión de Moore. Se debe hacer constar ya ahora que el texto no indica inequívoca y claramente esta dirección descartando otros posibles rumbos. Pero la mente de Wittgenstein no parece haber trabajado en líneas rectas. Este es el pasaje, merecedor de una cuidadosa lectura:

> Supongamos ahora que yo doy a mi cuerpo el nombre de Wittgenstein. En este momento puedo decir «Wittgenstein tiene dolor de muelas», justo como puedo decir «Shaw tiene dolor de muelas». Por otra parte, yo tendría que decir «Yo siento el dolor», y podía sentirlo cuando Wittgenstein no tenía dolor de muelas; o cuando Shaw lo tenía. Es sólo una cuestión de hecho que Wittgenstein tenga dolor de muelas cuando yo siento el dolor.
>
> Entonces, si uso «Yo» y «Wittgenstein», «Yo» ya no se opone a nada. De este modo, podemos usar un tipo diferente de notación. Podemos hablar de dolor en un caso y de comportamiento en el otro. Pero, ¿es lo mismo decir esto que decir que yo tengo realmente dolor de muelas y la otra persona no lo tiene? No, porque la palabra «Yo» se ha desvanecido ahora del lenguaje. Ahora podemos solamente decir «Hay dolor de muelas», localizarlo y describir su naturaleza.
>
> Al hacer esto estamos conservando el lenguaje ordinario y a su lado estoy estableciendo otro. Todo lo dicho en uno puede, desde luego, decirse en el otro. Pero los dos trazan diferentes fronteras; ordenan los hechos de modo diferente. Lo curioso de una notación ordinaria es que traza una frontera en torno a un conjunto más bien heterogéneo de experiencias. Este hecho tienta a la gente a construir otra notación en la cual no haya algo que sea el propietario de un dolor de muelas. Pero sin que la gente se dé cuenta de que se trata de dos notaciones, o incluso dándose cuenta de ello, las dos notaciones chocan.
>
> Dicho de otro modo. A la persona que dice «Sólo yo puedo tener realmente dolor de muelas» se le respondería: «Si sólo usted puede tener realmente dolor de muelas no tiene sentido decir 'Sólo yo puedo tener realmente un dolor de muelas'». Una de dos: O usted no necesita 'Yo' o no necesita 'realmente'. Su notación hace demasiadas especificaciones. Sería mejor que dijera usted: 'Hay dolor de muelas', y diera luego la situación y la descripción. Esto es lo que usted está intentando decir, y resulta mucho más claro sin tantas especificaciones. 'Sólo yo tengo realmente dolor de muelas' o bien tiene un significado de sentido común, o bien, si es una proposición gramatical (filosófica), significa el enunciado de una regla; viene ella a decir 'Me gustaría poner', en lugar de las notaciones, 'yo duelo'. De este modo la regla no permite que se diga 'Sólo yo tengo realmente dolor de muelas'. Pero el filósofo suele decir precisamente aquello que su propia regla le ha prohibido decir, usando para decirlo precisamente las mismas palabras con las que ha enunciado la regla.
>
> «Yo no puedo saber si otra persona tiene dolor de muelas» parece indicar que existe una barrera entre yo y la otra persona. Quiero señalar a ustedes que éste es un pseudoproblema. Es nuestro lenguaje el que hace que parezca que hay una barrera.

Antes hablé de las diferencias que nuestro lenguaje resalta y las diferencias que oculta. Aquí hay un ejemplo maravilloso de una diferencia que el lenguaje oculta. No está enteramente oculta; porque desde luego todas las notaciones deben tener la misma multiplicidad. Nada se puede decir en una que no se pueda decir también en las otras. Pero una notación puede dar importancia o puede minimizar; y en ese caso minimiza [24].

Incluso una lectura de corrido de estas palabras revela la existencia de varias tendencias distintas en las reflexiones de Wittgenstein acerca de la filosofía. Así, Wittgenstein considera como una pseudocuestión la cuestión de si es posible saber que otra persona tiene un dolor. Se nos sugiere también que un problema filosófico es una especie de enredo, el síntoma lingüístico de un calambre mental. Aparece además la idea de que las teorías filosóficas, o, en cualquier caso, algunas de ellas, introducen formas alternativas de expresión traduciéndolas a expresiones del uso ordinario, es decir, «conservan el lenguaje ordinario y al lado de él... establecen otro». La diferencia entre uno y otro reside en que «ordenan los hechos de modo diferente». Cabe señalar, poniendo en conexión lo que Wittgenstein dice aquí con otras cosas dichas por él acerca de la filosofía, que es difícil ver cómo una notación alternativa puede de alguna forma constituir un ataque al sentido común, ataque que ha de ser curado haciendo a los filósofos volver al lenguaje ordinario. Y es igualmente difícil ver cómo una notación que usa «las palabras 'flujo' y 'vaguedad' equivocadamente, de un modo típicamente metafísico, a saber, sin una antítesis» podía traducirse al lenguaje ordinario donde «en su uso correcto y cotidiano vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad». Además, no es difícil ver que una notación que se traduce al lenguaje del sentido común no puede constituir un ataque al sentido común; y no es difícil ver que una notación en la que aparecen palabras ordinarias sin sus antítesis no puede traducirse a, no puede tener «la misma multiplicidad» que un lenguaje en el cual aquellas palabras aparecen con sus antítesis. Todo esto viene solamente a hacer ver que en diferentes ocasiones y en coyunturas algo distintas Wittgenstein puso a prueba varias ideas para explicar ese enigma que es la filosofía.

Si no nos dejamos distraer por las diferentes ideas expuestas en el pasaje arriba citado acerca de lo que un filósofo hace y de cómo se mete él mismo en dificultades, nos vemos llevados a pensar, no que el filósofo fracasa en el intento de «hacerse con una noción clara de nuestro uso de las palabras», sino que la concepción que él tiene de los usos de las palabras le hace sentir el deseo de modificar

[24] *The Yellow Book.*

o alterar en alguna forma esos usos. Es evidente que las alteraciones instituidas por él no desempeñan ninguna de las funciones que las formas de expresión alternativas en el lenguaje ordinario tienen usualmente: por ejemplo, decir la misma cosa con mayor brevedad, o con mejor rendimiento para el cálculo, o con mayor viveza, o simplemente evitar la monotonía de expresión. La imagen del filósofo que empieza a imponerse es la de alguien que examina el intrincado mapa del lenguaje, y, a diferencia del gramático y del compilador de diccionarios, no se contenta sencillamente con informar de las reglas embebidas en el lenguaje, sino que introduce diversas modificaciones en las reglas. Diferencias en los usos de las expresiones que el lenguaje ordinario no muestra claramente, diferencias que «mantiene secretas», él se siente a veces impulsado a intentar ponerlas agudamente de relieve; y diferencias en los usos de las expresiones que el lenguaje ordinario «acentúa», él se siente a veces inclinado a ponerles sordina. Las razones, en forma de argumentos, que da para introducir esos cambios tienen, como es obvio, muy poca o ninguna conexión con los tipos cotidianos de tareas que el lenguaje desempeña para nosotros. La conclusión, al menos latente, en buen número de las cosas dichas por Wittgenstein es que un filósofo altera el lenguaje ordinario o «establece a su lado otro lenguaje» persiguiendo los notables efectos que al hacer esto produce. En el pasaje anterior el lenguaje nos es presentado como responsable de la idea de que existe entre la gente una barrera que impide a una persona conocer que otra tiene un dolor. Pero se debería reparar en seguida en que la oración «Yo no puedo saber si otra persona tiene un dolor de muelas», es decir, la oración que crea la idea de la existencia de una barrera *no* es una oración ordinaria. Wittgenstein sabía, desde luego, que el lenguaje ordinario no pone esta idea en la mente del «hombre de la calle»: para decirlo con sus palabras, «no sentimos estas dificultades en la vida ordinaria». La oración citada es un producto filosófico cuya función no se parece en absoluto a la de una oración como «Yo no puedo saber si Sócrates tiene dolor de muelas; soporta el dolor con estoicismo». Describiendo lo que sucede a la manera de Wittgenstein, un filósofo que dice «Yo no puedo saber si otra persona tiene un dolor» está haciendo objeciones al uso convencional de «tiene un dolor», pero no sabe que está haciendo objeciones a una convención. Su oración anuncia que se borran académicamente del lenguaje frases como «sabe que otra persona tiene un dolor», «sabe que otra persona ve algo rojo», y de esta forma pone de relieve la gran diferencia que existe entre el uso de «tiene un dolor» y el uso de «tiene una muela». Pero su reedición de las convenciones del lenguaje la introduce

de forma tal que crea la idea de que hay algún tipo de barrera entre la gente. No es el lenguaje cotidiano, sino el modo como él anuncia cambios en el lenguaje cotidiano el que es responsable de esa idea impropia.

Cuando Wittgenstein dijo «Lo que estamos destruyendo no son más que castillos de naipes, y estamos esclareciendo el fundamento de lenguaje sobre el que se sostienen», es muy posible que lo que intentara transmitir fuera esto: que, al igual que un castillo de naipes está constituido por un uso ficticio de los naipes como materiales de construcción, así también una teoría filosófica está constituida por un uso ficticio del lenguaje. Es muy posible que lo que quisiera transmitir es que formular una teoría filosófica no es usar el lenguaje para expresar una teoría, sino tan sólo usar el lenguaje para crear la falsa idea de que se está expresando una teoría. Y cuando Wittgenstein señaló que «podemos estar irresistiblemente atraídos por una notación», puede haberse estado refiriendo a cosas más profundas en nuestras mentes que aquellas con las que nos ponen en relación las formulaciones filosóficas. No es fácil saber dónde se está leyendo demasiado y dónde demasiado poco en la mente de un pensador original.

[Versión castellana de Alfredo Deaño.]

Max Black

EL METODO LINGÜISTICO EN FILOSOFIA

1. *Introducción*

En este ensayo voy a exponer e ilustrar un método de amplia aplicación a los problemas filosóficos, especialmente aquellos que están en conexión con algunas de las famosas paradojas escépticas. Tras siglos de discusión, los filósofos aún se ven desconcertados por el resurgimiento de dudas relativas al libre albedrío, la realidad del tiempo, la existencia de otras mentes y el mundo externo, la posibilidad de conocimiento del futuro o de cuestiones de hecho. Por tanto, cualquier método que prometa suministrar una respuesta satisfactoria y permanente a tales dudas escépticas merece un examen cuidadoso.

El uso filosófico del análisis lingüístico se puede ejemplificar por medio de alguno de los problemas mencionados. Comenzaré mostrando su aplicación a los problemas que surgen de la llamada «incomunicabilidad de contenido». Mostraré, en primer lugar, que una versión contemporánea de esta doctrina escéptica (sacada del libro del profesor C. I. Lewis, *Mind and the World Order)* da lugar a un tipo particular de *reductio ad absurdum.* Al especificar y criti-

* [«Linguistic Method in Philosophy» publicado en *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. VIII, 1948. Reproducido con autorización de los propietarios.]

car los pasos que conducen a tan paradójica conclusión, espero clarificar la naturaleza del método empleado.

2. *Una paradoja escéptica ilustrativa*

El siguiente pasaje de *Mind and the World Order* [1] del profesor Lewis constituye una clara expresión de una posición influyente, muy extendida.

Dice Lewis:

«Supongamos que de hecho tuviese la sensación que usted señala diciendo 'rojo' cuando veo lo que usted llama 'verde' y viceversa. Supongamos que mi espectro, todo él, fuese exactamente inverso del suyo por lo que respecta a cualidades de sensación inmediata. Supongamos, además, que sus sensaciones auditivas de tonalidad fuesen idénticas a mis sensaciones visuales de cualidad cromática. Puesto que ninguno de nosotros puede observar directamente la mente del otro y, puesto que no es posible comunicar la sensación inmediata de rojo o de Do sostenido, ¿cómo habríamos de detectar la existencia de tales peculiaridades personales? No podríamos descubrirlas, a menos que afectasen a la capacidad de discernir y hablar como los demás.»

Todo filósofo sabe hasta qué punto pueden parecer plausibles tales argumentos. No sólo el profesional, sino también el hombre de la calle o el estudiante en las aulas los encuentra tan persuasivos como sorprendentes. Es característico de tales argumentos escépticos, como hizo notar Hume en una ocasión semejante, que, a la vez que no producen ninguna convicción, no parecen admitir refutación alguna. Quizá nadie, sea filósofo profesional o «profano», crea realmente que sus compañeros puedan tener sensaciones auditivas a través de los ojos. Sin embargo, a la luz de las consideraciones escépticas expuestas, parece imposible que haya algún elemento de juicio que pueda refutar tal posibilidad. (Porque ¿acaso no tenemos siempre meras señales externas del desconocido y siempre incognoscible carácter privado de las demás personas?)

Antes de criticar la tesis de la incomunicabilidad del contenido, asegurémonos de que entendemos exactamente lo que *afirma.*

Lewis nos ha dicho, en efecto, que una persona nunca consigue comunicar todo lo que pretende decir, puesto que intenta referirse al *contenido* sentido y experimentado en sus experiencias, mientras que nosotros sólo somos capaces de aprehender su *estructura rela-*

[1] Nueva York, 1929, pág. 75.

cional. Detengámonos, por tanto, a considerar otro tipo de situación más familiar en la que las palabras de un hablante pueden comunicar parcial y fragmentariamente la información relativa a lo que pretende decir.

Supongamos que un latinoamericano recién llegado de Venezuela hace un informe sobre la situación política de su país natal, animando su relato con constantes referencias a las intrigas y luchas de los llamados «Verdes» y «Amarillos». Podemos suponer, además, que nuestro amigo venezolano está familiarizado con miembros de los partidos Amarillo y Verde, y se las ha tenido que ver con individuos de la denotación de cada uno de estos términos. Nosotros, los que le escuchamos, por no haber visitado nunca Venezuela, no estamos familiarizados, por tanto, con ningún individuo «Verde» o «Amarillo». Por consiguiente, ambos términos significan para nosotros menos que para el que los usa. Para ser más exactos, diremos que «Verdes» significa para nosotros lo mismo que «miembros de cierto partido político venezolano, no sabemos cuál»; y «Amarillos», exactamente lo mismo que «miembros de algún otro partido venezolano, no sabemos cuál». Para decirlo brevemente, ambos términos tienen *para nosotros* connotación, pero no denotación, mientras que para el venezolano tienen a la vez connotación y denotación.

La situación es, en ciertos aspectos, muy similar a la descrita en las consideraciones de Lewis. Cuando alguien usa las palabras «verde» o «amarillo», estas palabras son comprendidas por él como refiriéndose a ciertas experiencias a las que tiene acceso directo. Pero nosotros, los que escuchamos, estamos imposibilitados para visitar los dominios de su mente; incluso nos es imposible encontrar un medio de comunicación que nos transporte al interior de esa región permanentemente inaccesible. La palabra «verde», en boca de nuestro interlocutor, denota ciertas «sensaciones de cualidad cromática» específicas (para usar el lenguaje de Lewis), mientras que para nosotros, que no podemos «mirar directamente en el interior de su mente», connota, en el mejor de los casos, «cierta cualidad experimental que desconocemos».

Puede ser útil resumir la situación de otra manera, diciendo que palabras tales como «verde» y «amarillo», de acuerdo con las consideraciones de Lewis, son *constantes* para el que las usa, aunque simples variables para quienes le escuchan. En lugar de «verde» y «amarillo» podría usar con igual significación (aunque al precio de cierta inconveniencia práctica) *X* e *Y*. Además, se le podría entender igualmente bien, suponiendo que estuviese claro que estas *X* e *Y* connotan cierta *cualidad experimental* desconocida. Si no se transmitiese esto al menos, la comunicación sería imposible. Si *X* e *Y*

estuviesen en lugar no de cierta cualidad experimental desconocida, sino más bien en lugar de algo cuya naturaleza genérica fuese *completamente* desconocida, estaríamos totalmente perdidos a la hora de interpretar lo que quiere decir el que habla. Para que el que habla sea comprendido es necesario, incluso según la interpretación de Lewis, que sus símbolos comuniquen al menos la naturaleza genérica de sus referentes. *X* e *Y* deben ser, por tanto, parcialmente conocidos, aunque puedan ser también parcialmente desconocidos. Significan cierta *cualidad experimental* desconocida, pero no algo completamente desconocido.

Ahora estamos en disposición de ver la importante diferencia existente entre la incapacidad de un hablante para hacernos partícipes del carácter vivido de sus experiencias y la incapacidad de un extranjero para hacernos conocer la denotación de *sus* términos. Podíamos comprender parte de lo que decía el venezolano únicamente porque *estábamos* familiarizados con elementos de la denotación de *algunos* de los términos que usaba. Sabíamos que los «Amarillos» eran «miembros de cierto partido político» y estos términos, «miembros», «partido», «político» eran constantes para nosotros, no variables. Las variables usadas por nuestro amigo venezolano se entendían porque estaban insertas en un conjunto de constantes. Sus términos tienen connotación *para nosotros* porque connotan características generales ejemplificadas en *nuestra* experiencia. Si no fuese así, sus observaciones serían un galimatías. Si *todos* los símbolos fuesen variables, nuestra situación respecto a ello sería la de Alicia tratando de interpretar el poema de Jabberwocky. («De algún modo me parece que llena de ideas mi cabeza —sólo que no sé exactamente cuáles son» *.)

Y ahora llegamos al punto decisivo. Según la exposición de Lewis, deberíamos encontrar las palabras de *cualquier* hablante tan desconcertantes como las de Jabberwocky, ya que exactamente las mismas consideraciones que hablan en favor del escepticismo en lo referente a las *cualidades* individuales de las experiencias de otra persona deberían despertar dudas insuperables por lo que respecta al carácter de las clases a las que pertenecen. Si no podemos estar seguros de que otra persona entiende por «rojo» o «Do sostenido» lo mismo que nosotros, tampoco tendremos ninguna base para creer

* En «Alicia a través del espejo» de L. Carroll, Alicia, al hojear un libro del Rey Blanco, se encuentra con el extraño poema de Jabberwocky que no es capaz de entender porque está escrito al revés. Logrará leerlo colocándolo ante un espejo, pero continuará sin entender nada (excepto que «alguien» mató «algo»), aunque no quiera confesárselo a sí misma. Es entonces cuando lanza la exclamación citada por Black. *[N. del T.]*

que términos relativamente generales como «sensaciones», «cualidad sensible» o «sentimiento» significan lo mismo para el que habla y para el que escucha. Incluso no podemos estar seguros de que los nombres de colores y de gustos se apliquen en absoluto a experiencias sensoriales en vez de, por ejemplo, a ciertos aspectos de la deducción lógica.

Un modo sencillo de aclarar este punto consiste en transformar el lenguaje de la cita original del modo siguiente:

«Supongamos que lo que para usted son sensaciones, captadas a través de los sentidos, para Lewis sean pensamientos, elaborados mentalmente. Puesto que nadie puede observar de un modo directo la mente de Lewis, a excepción del propio Lewis, ¿cómo podríamos descubrir que lo que para nosotros es un sabor amargo no es para él el conocimiento de la inconsistencia de una proposición?»

El argumento funciona igualmente bien no sólo en este caso, sino también en el de cualquier término que Lewis o cualquier otro use, sea empírico o lógico. Esto es así, porque la tesis central del escepticismo de Lewis es que la congruencia del comportamiento lingüístico no garantiza la identidad de las cualidades vividas en la experiencia. ¿Pero en qué otra cosa podemos basarnos para conocer *algo* acerca de los contenidos de la mente de otra persona? La cuestión es retórica: desde el punto de vista de Lewis, «sensación» y «experiencia», «estructura» e «identidad» y *todas* las palabras que usa un escéptico, han de ser constantes para él y variables para nosotros. Si encontramos convincente el argumento de Lewis, debemos reconocer, para no incurrir en contradicción, que *sus propios* enunciados, todos ellos, no pueden significar para nosotros más que «Cierto X desconocido mantiene cierta relación desconocida Y con cierto Z también desconocido». Y si una frase como ésta, plagada de enigmáticas variables, llena una vez más nuestra cabeza de ideas —sólo que «no sabemos exactamente cuáles son»— es solamente porque aún nos permitimos usar el término *definido* «relación». Estrictamente hablando, incluso esta palabra es una variable cuando la usa Lewis y todas sus instancias no son sino meras inserciones de símbolos completamente indefinidos.

En realidad, desde el punto de vista de Lewis, no tenemos por qué estar en posición de entender *ninguno* de sus propios enunciados. Siendo esto así, su punto de vista lleva a un tipo peculiar de *reductio ad absurdum*. Si su tesis fuese verdadera, sería *asignificativa* para nosotros, por lo que no se puede esperar que la entendamos ni que la creamos. (La forma de esta *reductio* es, naturalmente, algo diferente del tipo más familiar de argumento según el cual se muestra que de cierta proposición se sigue su propia falsedad.)

Para decirlo más directamente: sólo el escéptico puede saber lo que quiere decir con sus aserciones escépticas y nunca podrá comunicárnoslo.

Por el contrario, si *podemos* entenderle y si su argumentación *es* significativa, entonces su tesis es falsa. (Podemos establecer una comparación con un tipo de diálogo familiar para los que tratan con niños: «Di elefante». «No puedo». «¿Qué es lo que no puedes decir?». «¡No puedo decir elefante!».)

3. *Transición al solipsismo*

Es fácil deslizarse hacia el solipsismo y el conductismo desde la creencia en la incomunicabilidad del contenido. Además, estas otras versiones del escepticismo presentan, de un modo más chocante, ciertas características de la posición escéptica que precisan ser puestas de relieve.

El paso al solipsismo es muy natural. La base para sostener que la vivida calidad de las experiencias ajenas está más allá de nuestro alcance viene dada por el hecho de que debemos confiar en las observaciones externas de sus actos y palabras. Puesto que no podemos «mirar directamente» la mente de los demás, la concordancia de sus palabras con las nuestras no representa ninguna prueba para identificar la cualidad experiencial.

Ahora bien, por la misma razón, desde este punto de partida, no hay ninguna prueba en absoluto de la *existencia* de las experiencias de otra persona. Aunque diga «rojo» cuando yo digo «rojo» y «verde» cuando yo lo digo (y así con todas las demás palabras), ¿cómo voy a saber que ve, huele u oye, o incluso que experimenta *algo?* Puesto que *todos* los criterios observables son los mismos, tengan o no experiencias las demás personas, ¿cómo podremos discernir entre ambas posibilidades? Quizá las demás personas no sean, después de todo, más que máquinas complicadas aunque insensibles.

A esta posición solipsista se ha llegado por el mismo tipo de consideraciones y tiene el mismo grado de plausibilidad que el escepticismo que consideramos en primer lugar.

La cuestión que hay que poner ahora de relieve es que la duda *filosófica* relativa a la posibilidad de conocer las experiencias de otra persona se puede confundir fácilmente con un tipo de duda distinto que surge en contextos *prácticos.*

Todo el mundo está familiarizado con un tipo de duda que puede surgir respecto a la credibilidad de un testigo o al carácter genuino de aparentes manifestaciones de emoción. Podemos dudar

razonablemente de que un actor que interprete el personaje del Rey Lear sienta realmente la amargura de la ingratitud humana todas las noches a las nueve en punto. El hecho de que despliegue los síntomas de consternación y aflicción que nos son familiares puede dejarnos perplejos. Pero esta dificultad es una dificultad práctica que sabemos muy bien cómo resolver hablando con el actor, inspeccionando su diario privado, etc. Que la duda *filosófica* es de tipo diferente queda de manifiesto por el hecho de que *ningún* testimonio del actor, oral o escrito, tiene la menor posibilidad de revelar la disposición de su estado mental ni la existencia de una sensación cualquiera. Esto es así, porque la interpretación del testimonio del actor estaría basada en la concordancia de su conducta lingüística con la nuestra. Pero ya hemos visto que, según el escéptico, tal concordancia *no* prueba nada sobre el carácter de la experiencia interna del actor.

En ocasiones, parece como si el filósofo que está preocupado con la existencia de otras mentes tratase de resolver una dificultad *práctica,* como si en realidad buscase un detector de mentiras más eficaz o cualquier otro ingenio para vencer la hipocresía y la crónica mendacidad humana.

Pero cualquier expediente *práctico* para facilitar la comunicación entre las personas es irrelevante para las formas extremas del escepticismo filosófico. Imagínese el mecanismo más fantástico para asegurar el acceso a las experiencias de otra persona —un supermicroscopio electrónico para detectar las concomitancias cerebrales de sus expresiones o una bobina wellsiana de inductancia telepática para producir sensaciones simultáneas de idéntica calidad. Incluso así, el escéptico no estaría un ápice más próximo a «mirar directamente» la mente de otro, ya que aún tendrían *sus propias* experiencias: ver substancia gris en el microscopio o sentir un dolor agudo cuando *otro* se sienta sobre un clavo. La duda escéptica acerca de la existencia de otras mentes (en la forma extrema considerada aquí) no es una dificultad práctica y no se puede resolver por procedimientos prácticos de laboratorio o del estrado de los testigos.

4. *Argumento por analogía*

La distinción hecha entre dificultades prácticas y dificultades filosóficas nos preparará para entender por qué un argumento por analogía carece de valor como medio de refutar el escepticismo relativo a la existencia de otras mentes. Este no es el punto de vista usual. Por el contrario, se dice generalmente que creemos en la exis-

tencia de otras mentes basándonos en analogías. Cuando veo que un alfiler se clava en *mi* cuerpo, experimento un dolor; de ahí que cuando vea que un alfiler se hunde en *tu* cuerpo, arguya *por analogía* que *tú* estás experimentando un dolor. Y esta hipótesis se ve confirmada por tu testimonio y comportamiento subsiguiente.

Esta explicación del asunto sigue siendo una descripción de cómo podemos resolver el problema práctico o empírico de si otra persona siente un dolor. Pero el tipo de dolor a que se refiere un escéptico es, como hemos visto, lógicamente independiente de todos los síntomas externos. El escéptico dice que los gritos del soldado herido pueden corresponder *tanto* al sufrimiento de grandes dolores *como* al disfrute de placeres exquisitos *o* incluso a la ausencia de toda sensación. Así, todas las observaciones que podamos usar en un estudio *empírico* del dolor carecen de todo valor como prueba, desde el punto de vista propio del escéptico, ya que toda prueba, aunque esté reforzada por sucesivas observaciones, es tan compatible con la contradicción de la proposición a probar como con la misma proposición.

Considérese cómo se usa la analogía en una investigación genuinamente científica o empírica. Si sabemos que cierta especie de pez tiene una carga eléctrica, concluiremos razonablemente, con cierto grado de probabilidad, que otra especie muy próxima llevará también una carga eléctrica. Pero esta conclusión necesitará ser reforzada con la observación de una muestra representativa de la segunda especie de peces, puesto que si ambas especies son semejantes en ciertos aspectos, también difieren en otros —de lo contrario no habría nada que probar— y siempre hay ciertos riesgos en despreciar la *dis*analogía entre las cosas comparadas.

Supongamos, ahora, que se le dijera al científico que el problema planteado es la presencia en la segunda especie de pez de un tipo de electricidad que no pudiese ser detectada por ninguna observación ni por la aplicación de algún procedimiento experimental. ¿Qué peso se concedería, *pues,* a cualquier argumento por analogía? Con toda seguridad, ninguno absolutamente, ya que el tipo de electricidad cuya presencia ha de ser establecida es por hipótesis totalmente diferente de cualquier fenómeno con el que pueda estar en relación. Además, se le dice previamente que toda observación imaginable sería igualmente compatible tanto con su presencia como con su ausencia. En tal caso, el científico levantaría sus manos sin comprender, sumido en la desesperación.

Por esta razón, difícilmente podremos avanzar un paso en contra del escepticismo usando la tan celebrada defensa del sentido común del profesor Moore. Podríamos adoptar su forma de hablar y decir

tan enfáticamente como quisiésemos: «¡Qué absurdo (y también qué insensible) sería sugerir que no sabemos si sufre un hombre al que le fuese amputada una pierna sin anestesia! ¡Y cuánto más absurdo, sugerir que *según muestran todas las apariencias* disfruta realmente con tal experiencia!»

Este argumento es excelente por lo que respecta al sentido común, pero para el escéptico es tan inoperante como el del doctor Johnson cuando intentaba refutar a Berkeley golpeando su pie contra una piedra. El escéptico concedería que es absurdo comprar sólo *un* guante de cada vez, basándose en que la segunda mano podría no existir, o negarse a suministrar éter basándose en que realmente el paciente podría no sufrir. No necesita que Moore le enseñe cómo comportarse en estos contextos prácticos. Pero, puesto que el escéptico aún persiste en que todas las apariencias son compatibles con la tesis escéptica, volvemos al punto de partida. El mayor mérito de Moore fue llamar vivamente nuestra atención sobre la diferencia entre una conclusión empírica y una filosófica, entre una prueba que fuese capaz de satisfacer a un tribunal de oposiciones y otra capaz de convencer a Spinoza. Pero esto no soluciona la dificultad filosófica.

La paradoja persiste precisamente porque el filósofo sigue creyendo en secreto que las demás personas tienen realmente sentimientos, aunque también crea que carece de fundamento para aceptarlo. Tampoco es de gran ayuda mostrar, como se ha hecho anteriormente en este ensayo, que la tesis escéptica lleva al absurdo, ya que el signo de una paradoja es conducir a un resultado absurdo por medio de lo que parece un razonamiento irreprochable. Una paradoja no se resuelve hasta tanto no comprendamos por qué es incorrecto el razonamiento. Comencemos de nuevo y examinemos de cerca el razonamiento por medio del cual el escéptico llega a su conclusión.

5. *Análisis lingüístico del argumento escéptico*

Hay varios modos de llegar a la creencia de la incomunicabilidad del contenido y al solipsismo a que conduce. Uno de los procesos discursivos que deseo examinar más detenidamente surge de la reflexión acerca de la anormalidad de la visión (u otra experiencias sensibles) y de la dificultad de detectarlas. (Es una forma especial del argumento de la ilusión.)

Un soliloquio característico del escéptico puede tomar la forma siguiente:

«Todos nosotros conocemos el daltonismo y los expertos nos di-

cen que a menudo los adultos daltónicos eluden el diagnóstico. Los daltónicos muestran gran cuidado en ocultar su anormalidad registrando diferencias en la contextura, ligeros defectos en el material y otros detalles diminutos comúnmente pasados por alto. Por tanto, según todo esto, cualquiera —incluso mi mejor amigo— podría ser daltónico. Un psicólogo experto puede descubrir la verdad, ingeniando situaciones artificiales y complejas. Pero *su* test puede no servir, ya que un hombre suficientemente ingenioso puede aún ser capaz de ocultar su anormalidad. ¿Por qué no habría de haber un tipo de daltonismo lo suficientemente sutil como para que *nunca* lo descubriese *ningún* psicólogo? Un sujeto *podría* comportarse de acuerdo con la conducta de los demás en *todos* los aspectos y así eludir *cualquier* test que se le pudiese aplicar. ¿Cómo podríamos saberlo? ¿Quizá todo el mundo es así? Y si no puedo estar seguro de que mi amigo sea así, ¿acaso puedo estar seguro de *nada* acerca de sus experiencias o acerca de las de cualquier otro?»

Desde este momento, el argumento emprende un curso con el que estamos familiarizados: Puesto que todo el mundo puede ser daltónico de un modo que ningún test puede revelar, es imposible estar seguro de que no lo sea. Como es natural, se puede aplicar exactamente el mismo tipo de argumento a cualquier otra cualidad sensible. No podemos estar seguros de que otros no huelan cuando nosotros vemos o piensen cuando sentimos, nunca podremos estar seguros de que piensen o sientan en absoluto.

¿Qué ha ocurrido en el transcurso de esta argumentación imaginaria, aunque tan típica? El problema central que hay que subrayar es que los criterios de aplicación del término «daltonismo» usado por el que habla *se han ido desplazando gradualmente* en el transcurso del argumento. Al principio, el daltonismo a que se hacía referencia era el estudiado por los psicólogos. Este tipo de daltonismo es importante en ciertos contextos prácticos (como puede ser el de la selección de conductores) y se reconoce en tales situaciones por la aplicación de tests claramente establecidos. *Este* tipo de daltonismo se *define* en términos de capacidad para realizar el test.

La pretensión de que este tipo de daltonismo se defina así no implica que el término «daltonismo» tenga una definición verbal única, autoritaria y explícita. Para ciertos propósitos restringidos se puede introducir el término en el discurso por medio de este tipo de definición —una explicación formal de su significado— pero para fines ordinarios no es válido ningún enunciado preciso de este tipo. La pretensión de que «daltonismo», en el sentido en el que es usado ordinariamente, se *define* por sus tests, no afirma que los

tests sean definidos y precisos. Lo que se afirma es que el uso del término se aprende tomando nota del *tipo* de cosas que son pertinentes como ejemplificaciones de ese término. Para enseñar a un niño o a un extranjero el *significado* de la palabra «daltonismo», le mostramos situaciones en las cuales el uso del término es apropiado. Decimos, efectivamente, «éste es un caso indudable de daltonismo» y «éste es un caso indudable de normalidad en la visión de los colores» y «una vez más, éste es un caso límite». Cuando el niño o el extranjero ha aprendido a describir como nosotros estas diversas situaciones, decimos que ha aprendido a utilizar la palabra. Por tanto, sería estúpido preguntar: «¿Por qué habrían de ser relevantes para el daltonismo estos tests tan vagos?» —exactamente igual de estúpido que preguntar «¿Por qué los cerdos se llaman 'cerdos'?»—. Es un *hecho* que usamos el ruido «cerdos» para referirnos a los cuadrúpedos porcinos; es un *hecho* que la palabra «daltonismo» se usa normalmente para referirse a una característica descubierta a través de tests vagamente demarcados.

No obstante, el escéptico no se siente satisfecho con el uso común del término vago y habrá de permanecer insatisfecho con cualquier sustituto más preciso que el psicólogo pueda inventar. Si pudiésemos comprender completamente la fuente de esta insatisfacción, estaríamos próximos a la solución de las paradojas escépticas. Lo que tanto preocupa al filósofo escéptico es el que los tests ordinarios del daltonismo parezcan tan *arbitrarios* desde cierto punto de vista.

Esta arbitrariedad puede ser puesta en claro reflexionando sobre los casos límites de éxito al pasar los tests. Un hombre que supere los tests que están ahora en boga entre los psicólogos, podría fallar perfectamente si los tests se hiciesen sólo *ligeramente* más difíciles. Este caso hipotético no parece diferir *en principio* del del hombre que, habiendo fracasado en los tests ordinarios, ha de ser *denominado* «daltónico». Naturalmente, ambos casos son diferentes, ya que uno supera y el otro fracasa en los actuales tests de anormalidad. Pero la diferencia parece tan débil que difícilmente podemos evitar el considerarla sin importancia. Sentimos una fuerte tendencia (una vez que hemos accedido a este modo de pensar) a decir que el término «daltonismo» también *debería* ser aplicado al caso de un individuo que hubiese fracasado en el nivel ligeramente más difícil.

A pesar de todo, si los tests se modifican ligeramente, tal como desea el escéptico, podrían surgir exactamente las mismas objeciones contra el nuevo test. Y es obvio que habría de ser cierto lo mismo acerca de *cada* definición de «daltonismo» por medio de un número finito de pruebas. Para *cualquier* test que propongamos, siempre po-

dremos imaginar un hombre *con la capacidad justa* para superarlo y sentir, por tanto, la misma tendencia a decir que su caso no difiere en *principio* del de sus competidores con más éxito.

Estamos, por ende, abocados a usar «daltonismo» en lo que llamaré un *sentido límite* (para oponerlo a los *sentidos prácticos* de daltonismo útiles para el hombre ordinario o para el psicólogo). Lo que caracteriza especialmente al sentido límite de daltonismo es la posibilidad de construir enunciados tales como «podría haber un caso de 'daltonismo' (en este sentido límite) que *ningún* test pudiese revelar» [2].

De un modo similar puede decir el escéptico: «Usted no puede estar seguro del resultado de las elecciones de mañana, aunque las Encuestas Gallup den una abrumadora mayoría a los Demócratas. Aún en el caso de que todos los votantes le comuniquen sus intenciones por adelantado, no podría estar usted seguro, ya que podrían cambiar de opinión. Nunca puede ser perfecta la seguridad acerca del futuro».

O bien podría decir, siguiendo un viejo ejemplo teológico: «El alma de un hombre no es, evidentemente, lo mismo que su cuerpo. Puede perder ambas piernas sin perder la conciencia y lo mismo puede ocurrir perfectamente si lo que pierde es un brazo u otro órgano corporal. Imagínese ahora un hombre que haya perdido todo su cuerpo. Lo que queda, lo que no se puede sentir, tocar o detectar, eso es lo que yo llamo el alma».

Estos tres ejemplos representan una introducción de sentidos límite de términos cruciales. Y una respuesta apropiada a cada uno de ellos sería: «no entiendo lo que usted quiere decir». Si el escéptico usa inicialmente «daltonismo» del modo en que comúnmente lo utilizamos (i. e., si le entendemos al principio), entonces está hablando acerca del tipo de cosa que muestra *algún* test, por complicado que sea. Si continúa queriendo decir esto, al menos parcialmente, entonces hablar de un daltonismo que *en principio* no es mostrable es contradecirse a sí mismo: es decir que su sentido límite de daltonismo a la vez satisface y no satisface ciertos tests. Y si con «daltonismo» quiere decir algo diferente *en su propio sentido,* todo lo que podemos decir es que no alcanzamos a comprender la denotación o la connotación de su término: sus enunciados contienen lagunas semánticas.

Comentarios similares pueden servir para los otros dos ejemplos: Una conjetura *perfecta* acerca de los resultados de las elecciones de

[2] El significado de «sentido límite» será explicado más adelante en este ensayo.

mañana es una noción contradictoria, si es que conjetura sigue teniendo su significado habitual; pero si significa otra cosa, el peso de explicar qué *pueda* significar recae sobre el escéptico. La noción de un hombre invisible es inteligible, como lo es la de un hombre inodoro e intangible, pero la noción de un alma con la que *en principio* no se puede establecer ninguna comunicación es o initeligible o autocontradictoria. Con cierto esfuerzo de imaginación, podemos entender que un gato de Cheshire deje tras de sí sólo su sonrisa; pero un gato sin bigotes, sin cuerpo, sin sonrisa, sin *nada* —nada que pueda ser detectado por alguien en algún momento— es una mera nadería.

Para volver sobre la futilidad de estos procedimientos lingüísticos, consideremos cómo se podría introducir en un lenguaje el sentido límite de un término. Hemos visto hace poco de qué manera se puede mostrar a un niño o a un extranjero el significado del término «daltonismo» (en su uso práctico familiar). Se han mostrado casos en los que el término tiene aplicación, casos en que no y casos en que su aplicación es «dudosa» o «indeterminada». Y una parte importante de este aprendizaje consistía en que los casos de aplicabilidad fuesen *contrastados* con los de no aplicabilidad. Aprendemos lo que significa «daltonismo» alcanzando a conocer lo que da fe de su *presencia* y lo que da fe de su *ausencia.* Exactamente lo mismo puede decirse de todos los términos que se aplican a cuestiones o aspectos de la experiencia. Aprendemos a conocer la palabra «experiencia» enfrentando casos de conocimiento a casos de duda y el conocimiento a su contrario; aprendemos a usar «rojo» aprendiendo la diferencia entre las cosas de color rojo y las verdes o de cualquier otro color; entendemos la palabra «variable» cuando podemos distinguir un símbolo que es una variable de otro que es una constante, etc.

Supongamos ahora que después de que un niño ha aprendido a usar un término de esta manera familiar, el escéptico intentase presentarle un sentido *límite.* Como es obvio, el escéptico no puede presentar *ejemplos,* ya que una de las cosas que sostiene es que nunca se pueden encontrar casos de aplicación de términos en el sentido en que *él* los usa; lo único que puede decir, en el mejor de los casos, es más o menos esto: «Ya sabe usted que hay una larga serie de tests progresivamente más difíciles de daltonismo y de *grados* correspondientes de anormalidad. Imagínese ahora un daltonismo *exactamente del tipo con el que usted está familiarizado,* pero que no satisface *ninguna* de esa serie de pruebas; un daltonismo infinitamente difícil de detectar».

O bien dice: «Ya sabe usted lo que se quiere decir cuando se

afirma que esta conjetura sobre los resultados de las elecciones de mañana es más sólida que aquella otra, usted sabe cómo ordenar las conjeturas relativas al carácter del futuro en una serie de estadios de probabilidad creciente. Imagine ahora una conjetura *exactamente del tipo que usted ya conoce,* pero tan potente que su probabilidad no se pueda aumentar, una conjetura infinitamente probable. Eso es lo que llamo una conjetura real acerca del futuro.

O bien: «Imagine un hombre que pierde su cuerpo; lo que no puede ser afectado por la enfermedad, la muerte o la vejez es lo que yo llamo el hombre real, el hombre esencial».

Si intentamos acatar instrucciones lingüísticas de tal jaez, nos vemos abocados a dificultades insuperables. Es como si nos dijesen que un objeto físico no es realmente pequeño a menos que no exista en absoluto o que un huevo no está realmente cocido hasta que no hierva durante un infinito espacio de tiempo. Las nuevas instrucciones para el uso límite de los términos chocan con las antiguas explicaciones del uso práctico de sus homónimos.

A partir de este momento, no habrá duda de por qué un sentido límite de daltonismo (o cualquier otro término) nunca se podrá explicar ni transmitir a otra persona. Son precisamente estos sentidos límite los que necesita el escéptico para decir algo que tenga alguna relevancia filosófica, ya que cualquier duda práctica acerca de la determinación del daltonismo en su sentido práctico habría de resolverse por procedimientos también prácticos. (El escéptico no está preocupado por la inseguridad de los valores del mercado, la eficiencia de los psicómetras o la dificultad de situarse en el lugar adecuado para observar un eclipse.)

La etiqueta «sentido *límite*» ha sido usada deliberadamente para sugerir una analogía con el proceso de «paso al límite» que tiene lugar en matemáticas. Es un lugar común en matemáticas el que las aserciones que son verdaderas de cada uno de los miembros de una sucesión convergente de cantidades pueden dejar de valer cuando se insertan valores límite. (Así, todos los miembros de una sucesión infinita pueden ser mayor que cero, mientras que el valor límite de la secuencia es *igual* a cero.) Los matemáticos están constantemente en guardia contra los peligros de extrapolar sus definiciones aplicándolas a casos límite.

Si hablásemos del *dígito terminal de un decimal infinito,* tendríamos un ejemplo matemático sencillo de la introducción ilegítima de sentidos límite.

Hablar de este modo es *suponer* que la nueva expresión tiene

denotación y en este caso la suposición es injustificada. Todo decimal finito (o con un último término) tiene, naturalmente, un dígito final. Pero preguntarse acerca del valor *del* dígito terminal de un decimal infinito es hacer una de dos cosas: *o* dar a entender que un decimal infinito tiene un dígito final (una auto-contradicción) *o* introducir una locución *nueva aunque sin definir ni explicar.*

Se puede objetar que la extrapolación de los significados es un procedimiento muy característico de las matemáticas y de las ciencias empíricas, y efectivamente así es. La historia de las matemáticas y de las ciencias empíricas está llena de intentos desafortunados de introducir nuevos términos. Pero estos casos históricos (relativos a la primera vez que se introdujeron términos tales como «infinitesimal», «sumatorio infinito», «número irracional», «energía potencial», «cuasi-especie» y similares) difieren en un punto importante de las transformaciones filosóficas del lenguaje común. El científico o el matemático introduce términos nuevos para poder describir nuevas relaciones descubiertas (homólogas a aquellas que ya posee). Las primeras descripciones introducidas pueden ser confusas y constituir distorsiones de los viejos términos propias de Pickwick, *pero los nuevos términos técnicos terminan recibiendo una definición inteligible y autoconsistente.*

El intento del escéptico de introducir nuevos términos es diferente. *El* no ha hecho descubrimientos asombrosos o inesperados acerca de otras mentes, el futuro o el mundo externo; no es un agudo conocedor de la demostración, del pronóstico o del juicio moral. Sabe exactamente lo mismo que cualquier otro, pero insiste en describir ese conocimiento de un modo diferente. Su alteración del lenguaje ordinario carece de interés porque no sirve a propósito alguno como no sea el de crear confusión.

He intentado distinguir dos modos diferentes de alterar sin interés ninguno el lenguaje. Cuando se usa un término en un sentido límite de tal modo que se retiene parte del significado original, es *autocontradictorio;* cuando se cercena la continuidad con el significado original, de modo que no se deja ninguna pista para entender el significado propuesto del término en su nueva usanza, se dirá que su uso es *vacío.* Nuestra crítica del argumento escéptico se puede resumir ahora diciendo que implica el uso de términos cruciales en sentidos que son o vacíos o contradictorios.

Se ha insistido en que el filósofo se ve arrastrado a los extremos del escepticismo irrefutable por la búsqueda de distinciones *de principio* surgidas de la insatisfacción que produce la vaguedad y conti-

nuidad de aplicación del lenguaje ordinario. El escéptico puede conseguir al final hacer una distinción de principio; pero el principio es el que entraña la distinción entre un término con algún significado, aunque vago y fluctuante, y otro incapaz de ejemplarificación porque es vacío o auto-contradictorio por definición. La presencia de tales términos hace que las objeciones escépticas sean asignificativas en un aspecto muy importante. Ahora se ve que lo que hizo Lewis implicaba la carencia de significado de su propia formulación, no por algo accidental, sino más bien como consecuencia necesaria de lo que se propuso hacer.

Todos los ejemplos presentados hasta ahora ilustran la transición a la vaciedad límite o a la autocontradicción. En otros casos en que son relevantes las consideraciones lingüísticas del tipo que ha presentado, se puede observar otro modelo de pensamiento diferente aunque relacionado con éste.

Esto se puede poner muy bien de manifiesto considerando una posible retorsión de los argumentos ya esgrimidos contra el escéptico por lo que respecta a la existencia de otras mentes. El escéptico puede muy bien poner objeciones a la acusación de que su uso de «daltonismo» o del término más amplio «experiencia» es vacío. Así, puede decir que *él mismo* tiene una experiencia real de cualidades sensibles, una experiencia que *no es idéntica* a sus manifestaciones externas. Puesto que «experiencia» significa para él algo *más allá* de los tests, el término *no* es vacío.

No es necesario estar totalmente en desacuerdo con esta objeción. Puede darse por supuesto que un dolor no es lo *mismo* que sus manifestaciones. Pero, puesto que la afirmación tiene un aspecto empírico engañoso, sería mejor parafrasearla más o menos de este modo: «con 'dolor' no queremos decir lo mismo que con 'manifestaciones de dolor'; las 'manifestaciones' son síntomas o testimonios *del* dolor, no idénticas al dolor».

Pero aunque esto se da por supuesto, no se sigue la conclusión deseada por el escéptico. Y una vez más, el procedimiento recomendado consiste en considerar cuidadosamente cómo introduce o explica el escéptico este sentido de experiencia con el cual se refiere a algo accesible solamente a él.

De nuevo deberemos comenzar por considerar cuidadosamente cómo aprendemos a comprender y, sobre todo, a *contrastar* frases tales como «*mi* experiencia», «*tu* experiencia» y «*su* experiencia» en contextos prácticos. Hay usanzas familiares y comunes de estas expresiones emparentadas y entenderlas es conocer los tests empíricos que habrían de ser relevantes para su ejemplificación. Acerca de

estos términos, en sus usos familiares en contextos prácticos no hay ningún misterio ni problema *filosófico.*

A continuación, imaginamos al escéptico intentando explicar qué es lo que quiere decir una experiencia accesible solamente a él. Quizá podemos suponer que está haciendo una afirmación empírica, dando a entender tal vez que es una persona que no se explica bien. No, se nos dice, la dificultad no es en absoluto de orden práctico. Además, nos asegura (puesto que recordamos que está comprometido con el extremismo escéptico) que esta experiencia de que nos habla *no* tiene conexión con sus manifestaciones externas. Además, es una especie de casualidad que sus experiencias vayan acompañadas de esos síntomas externos. En otro mundo posible habría reído cuando ahora llora; en algún otro, los sentimientos, incluso los más fuertes, podrían no mostrarse absolutamente. Nada de lo que vemos, oímos o tocamos constituye *en absoluto* una prueba en favor de las cualidades sensibles personales y «privadas» que designa.

Si dice todo esto, debemos replicar que, *literalmente, no somos capaces de entender lo que quiere decir.* No pretende expresar lo que nosotros queremos decir *normalmente* con la experiencia de otra persona, ya que *podemos* inferir a partir de observaciones el carácter de tal experiencia. Pero no ha quedado claro qué más quiere decir. El término «experiencia privada» (experiencia inaccesible por principio a la observación) es vacío.

Este caso se diferencia del del «daltonismo», que ya hemos discutido, por la ausencia de una progresión al límite. La raíz de la dificultad en esta y otras versiones del solipsismo creo que reside en la decisión de aplicar un término *universalmente,* de modo que cada instancia cognoscitiva se considere un caso de *mi* conocimiento o experiencia.

Las explicaciones dadas hasta aquí son inadecuadas para convencer a un escéptico *genuino,* ya que aún dispone de muchas líneas defensivas. Podría quizá replicar que somos *nosotros* los que distorsionamos el uso común y familiar del término «significado», que él entiende perfectamente bien de qué está hablando, que nosotros tenemos que haberle entendido o de lo contrario nada habríamos tenido que objetar y que es absurdo sugerir que un hombre como Hume haya hablado sin sentido, sin darse cuenta.

Nuestra respuesta a este contraataque será la misma que hemos ilustrado ya suficientemente. Tenemos que intentar llevar a nuestro escéptico a reflexionar sobre el modo en que usa ahora «significado», para que considere los tests que estaría dispuesto a aceptar como

constitutivos de su aplicación y, especialmente, llevarle a examinar de qué modo difieren sus tests de los ya establecidos.

El análisis lingüístico es ahora más difícil, de acuerdo con la notoria ambigüedad del término central «significado». Y no debemos suponer que las simples consideraciones críticas previamente presentadas vayan a servir sin más modificaciones. El predominio de confusiones lingüísticas como las que he estado discutiendo da fe de la dificultad de la empresa crítica recomendada. Un examen completo de los embrollos relativos solamente al solipsismo, exigiría una discusión completa de todo un conjunto de términos entrecruzados (especialmente los epistemológicos «posibilidad», «conocimiento», etcétera).

La experiencia en la crítica de estos embrollos sugiere que la dificultad escéptica surge en muchos casos de la introducción subrepticia de una terminología vacía o autocontradictoria. En lo que divergen los diversos casos es en la variedad de vías por las que determinados pensadores competentes se ven llevados a perpetrar tales cambios terminológicos.

El método recomendado sería efectivo en la medida en que fuese capaz de dar cuenta de tales diferencias individuales. Decir «es una cuestión de palabras» es demasiado fácil como para que sea rentable. Lo que se debería hacer es mostrar en detalle qué es exactamente lo que produce la atracción tan constante (aunque no en todos los filósofos) que ejercen fórmulas tales como «todo es realmente mental», «una proposición no es otra cosa que su método de verificación», «la verdad no es más que utilidad práctica» o «los juicios éticos son exclamaciones».

Hasta cierto punto, en estas investigaciones más amplias podríamos hacer buen uso de una descripción general de los aspectos del lenguaje especialmente relevantes para los embrollos filosóficos.

El último punto sobre el que hay que llamar la atención se refiere al *tipo* de pruebas que se pueden dar en defensa de los procedimientos recomendados aquí. Lo único que queda por decir ahora es que el tipo de prueba no es ni más esotérico ni más misterioso que el puesto en juego en una tarea empírica. No estamos ofreciendo, bien es cierto, elementos de juicio directos en favor o en contra de la posición escéptica (salvo en un estadio preliminar). Pero no obstante, le invitamos a reflexionar consciente y persistentemente sobre los significados de los términos que usa. Un testimonio en favor del significado de los términos viene dado por los autores de diccionarios como algo perfectamente familiar. El caso de significados individuales variables o fluctuantes es más difícil de resolver, pero de todos modos la dificultad es *práctica*. Cuando estamos comprometi-

dos en la clarificación de dificultades genuinamente filosóficas, el autor de la paradoja debe ser el más indicado para juzgar hasta qué punto se le clarifican sus propósitos lingüísticos y epistemológicos. Pero los métodos que usa para detectar sus propios significados son los métodos empíricos ordinarios que pueden emplear en principio un lexicógrafo, un traductor o un lingüista.

La clarificación filosófica del significado es tan práctica, desde este punto de vista, como el acabar con las chabolas o tan empírica como el ejercicio de la medicina.

[Versión castellana de Carlos Solís.]

Rudolf Carnap

EMPIRISMO, SEMANTICA Y ONTOLOGIA

1. *El problema de las entidades abstractas*

Los empiristas se muestran en general más bien suspicaces con respecto a cualquier tipo de entidades abstractas tales como propiedades, clases, relaciones, números, proposiciones, etc. Sienten de ordinario mucha más simpatía por los nominalistas que por los realistas (en el sentido medieval). Hasta donde es posible, intentan evitar toda referencia a entidades abstractas y mantenerse en lo que a veces se llama un lenguaje nominalista, es decir, un lenguaje que no contiene ese tipo de referencias. Sin embargo, dentro de ciertos contextos científicos parece muy difícil evitarlas. En el caso de las matemáticas, algunos empiristas intentan encontrar una salida consi-

[1] He introducido algunas modificaciones menores en las formulaciones con el resultado de que el término «marco» se emplea ahora sólo para referirse al sistema de expresiones lingüísticas, y no al sistema de entidades en cuestión.

[Este artículo se publicó por vez primera en la *Rev. Intern. de Phil.*, 4 (1950), páginas 20-40. Las «modificaciones menores» a que Carnap se refiere las introdujo él al incluir este trabajo en el Suplemento de la segunda edición de su libro *Meaning and Necessity*. Chicago, The University of Chicago Press. Enlarged Edition, 1956, pp. 205-221. Nos hemos atenido, como es obvio, a esta segunda redacción del texto. *N. del T.*]

* [*Empiricism, Semantics and Ontology*, pp. 205-222. Reproducido con autorización de The University of Chicago Press, Chicago, Ill.]

derando el todo de las matemáticas como un simple cálculo, para el que no hay ni puede haber interpretación. Según esto, se dice que el matemático no habla de números, funciones y clases infinitas, sino simplemente de símbolos y fórmulas sin significado que se manipulan de acuerdo con reglas formales dadas. En física es más difícil rehuir entidades sospechosas, porque el lenguaje de la física sirve para la comunicación de informes y predicciones, y, por tanto, no puede considerarse como un simple cálculo. Un físico que desconfíe de las entidades abstractas puede quizá declarar no interpretada y no interpretable una cierta parte del lenguaje de la física, la parte que se refiere a números reales como coordenadas espacio-temporales o como valores de magnitudes físicas, a funciones, límites, etc. Lo más probable, sin embargo, es que hable de ellas como cualquier otra persona, sólo que con inquietud de conciencia, como un hombre que a diario realiza con escrúpulos muchas cosas que no están de acuerdo con los altos principios morales que profesa los domingos. El problema de las entidades abstractas ha vuelto a plantearse recientemente de nuevo en conexión con la semántica, la teoría del significado y la verdad. Algunos especialistas en semántica dicen que ciertas expresiones designan ciertas entidades, y entre estas entidades designadas incluyen no sólo cosas concretas materiales, sino también entidades abstractas, como, por ejemplo, propiedades, en cuanto designadas por predicados, y proposiciones, en cuanto designadas por oraciones [2]. Otros, en cambio, se oponen con fuerza a este modo de proceder, so pretexto de que viola los principios básicos del empirismo y nos hace regresar a una ontología metafísica de tipo platónico.

El propósito de este artículo es clarificar esta controvertida cuestión. La naturaleza e implicaciones de la aceptación de un lenguaje que se refiere a entidades abstractas serán discutidas primeramente en general; se mostrará que el empleo de semejante lenguaje no implica que se abrace una ontología platónica, sino que es perfectamente compatible con el empirismo y con el pensamiento estrictamente científico. Se discutirá después la cuestión específica del papel de las entidades abstractas en semántica. Es de esperar que la clarificación del tema resulte de utilidad para quienes gustan de aceptar entidades abstractas en su trabajo matemático, físico, semántico, o de cualquier otro campo; puede ayudarles a vencer escrúpulos nominalistas.

[2] Los términos «oración» *(sentence)* y «enunciado» *(statement)* se usan aquí como sinónimos para designar oraciones declarativas (indicativas, proposicionales).

2. *Marcos lingüísticos*

¿Hay propiedades, clases, números, proposiciones? Para entender con mayor claridad la naturaleza de estos y otros problemas afines, es necesario antes de nada reconocer una distinción fundamental entre dos tipos de cuestiones concernientes a la existencia o realidad de entidades. Si alguien quiere hablar en su lenguaje acerca de un nuevo tipo de entidades, tiene que introducir un sistema de nuevas maneras de hablar, sujeto a nuevas reglas; llamaremos a este procedimiento la construcción de un *marco* lingüístico para las nuevas entidades en cuestión. Y en este momento debemos distinguir dos tipos de cuestiones de existencia: en primer lugar, cuestiones acerca de la existencia de ciertas entidades del nuevo tipo *dentro del marco;* llamaremos a éstas *cuestiones internas;* y, en segundo lugar, cuestiones concernientes a la existencia o realidad *del sistema de entidades como un todo,* a las que llamaremos *cuestiones externas.* Las cuestiones internas y las respuestas posibles a ellas se formulan con ayuda de las nuevas formas de expresiones. A las respuestas se puede llegar o bien por métodos puramente lógicos, o bien por métodos empíricos, según que el marco sea lógico o fáctico. Las cuestiones externas tienen un carácter problemático que exige un análisis más ajustado.

El mundo de las cosas. Consideremos a título de ejemplo el tipo más simple de entidades de las que nos ocupamos en el lenguaje cotidiano: el sistema espacio-temporalmente ordenado de cosas y eventos observables. Una vez que nosotros hemos aceptado el lenguaje de cosas con su marco para las cosas, podemos plantearnos y responder cuestiones internas, tales como «¿Hay una hoja blanca de papel sobre mi escritorio?», «¿Vive actualmente el rey Arturo?», «Los unicornios y los centauros, ¿son reales o meramente imaginarios?», etc. Estas cuestiones se han de responder por medio de investigaciones empíricas. Los resultados de las observaciones se evalúan de acuerdo con ciertas reglas que nos permiten decir si confirman o refutan las posibles respuestas. (Por supuesto que esta evaluación constituye, usualmente, un procedimiento rutinario, más que deliberado y racional. Pero se puede, haciendo una reconstrucción racional, establecer reglas explícitas para la evaluación. Esta es una de las tareas fundamentales de una epistemología pura, en cuanto distinta de una epistemología psicológica.) El concepto de realidad que interviene en estas cuestiones internas es un concepto empírico, científico, no metafísico. Reconocer algo como una cosa o evento real significa poder incorporarlo al sistema de cosas con una posición espacio-temporal concreta, de tal modo que encaje junto con las de-

más cosas reconocidas como reales de acuerdo con las reglas del marco.

Distinta de estas cuestiones es la cuestión externa de la realidad del propio mundo de las cosas. En contraposición a las cuestiones anteriores, esta cuestión no la suscitan ni el hombre de la calle ni los científicos, sino sólo los filósofos. Los realistas dan una respuesta afirmativa, los idealistas subjetivos, negativa, y la controversia dura ya siglos sin que se haya llegado nunca a una solución. Y no se puede llegar a una solución porque la cuestión está mal enmarcada. Ser real en el sentido científico significa ser un elemento del sistema; por tanto, este concepto no se puede aplicar con sentido al sistema mismo. Los que plantean la cuestión de la realidad del mundo mismo de las cosas tienen quizás en la mente no una cuestión teórica, como su formulación parece sugerir, sino más bien una cuestión práctica, una cuestión de decisión práctica concerniente a la estructura de nuestro lenguaje. Tenemos que elegir entre aceptar y usar o no aceptar ni usar las formas de expresión en el marco de que se trate.

En el caso de este ejemplo particular, no hay normalmente elección deliberada porque todos nosotros hemos aceptado el lenguaje de cosas desde muy pronto en nuestras vidas y como una cuestión de cajón. Sin embargo, podemos considerarlo como una cuestión de decisión en el sentido siguiente: somos libres de elegir continuar usando el lenguaje de cosas o no; en este último caso podemos restringirnos a un lenguaje de datos sensibles y otras entidades «fenoménicas», o construir una alternativa al acostumbrado lenguaje de cosas con otra estructura, o, finalmente, podemos abstenernos de hablar. Si alguien decide aceptar el lenguaje de cosas, nada hay que oponer a la afirmación de que esa persona ha aceptado el mundo de las cosas. Pero esto no se debe interpretar como si significara su aceptación de una *creencia* en la realidad del mundo de las cosas; no hay tal creencia o aserción o suposición, porque no se trata de una cuestión teórica. Aceptar el mundo de las cosas no significa más que aceptar una cierta forma de lenguaje; en otras palabras, aceptar reglas para formar enunciados y para contrastarlos, aceptarlos o rechazarlos. La aceptación del lenguaje de cosas conduce, sobre la base de observaciones realizadas, también a la aceptación, creencia y aserción de ciertos enunciados. Pero la tesis de la realidad de este mundo de las cosas no puede estar entre esos enunciados, porque no se puede formular en el lenguaje de cosas, ni —eso parece— en ningún otro lenguaje teórico.

La decisión de aceptar el lenguaje de cosas, aunque de suyo no es de naturaleza cognitiva, se verá, sin embargo, influida normalmente por el conocimiento teórico, como cualquier otra decisión deli-

berada relativa a la aceptación de reglas lingüísticas o de otro tipo. Los propósitos con que se pretende usar el lenguaje —por ejemplo, el propósito de comunicar conocimiento fáctico— determinarán cuáles son los factores relevantes para la decisión. La eficiencia, fecundidad y simplicidad del uso del lenguaje de cosas pueden encontrarse entre los factores decisivos. Y las cuestiones concernientes a estas cualidades son, además, de naturaleza teórica. Pero no se pueden identificar estas cuestiones con la cuestión del realismo. No son cuestiones que se puedan responder con un sí o un no, sino cuestiones de grado. El lenguaje de cosas, en su forma acostumbrada, funciona además con un alto grado de eficiencia al servicio de la mayoría de los objetivos que nos proponemos en la vida diaria. Esta es una cuestión de hecho, basada en el contenido de nuestras experiencias. Sin embargo, sería erróneo describir esta situación diciendo: «El hecho de la eficiencia del lenguaje de cosas es un dato que apoya la realidad del mundo de las cosas»; deberíamos más bien decir: «Este hecho hace aconsejable aceptar el lenguaje de cosas».

El sistema de los números. Como ejemplo de un sistema que es de naturaleza lógica más bien que fáctica tomemos el sistema de los números naturales. El marco de este sistema se construye introduciendo en el lenguaje expresiones nuevas con reglas apropiadas: 1) numerales como «cinco» y formas de oración como «hay cinco libros en la mesa»; 2) el término general «número» para las nuevas entidades, y formas de oración como «cinco es un número»; 3) expresiones para propiedades de números (por ejemplo, «impar», «primo»), relaciones (por ejemplo, «mayor que»), funciones (por ejemplo, «más») y formas de oración como «dos más tres son cinco»; 4) variables numéricas (*m, n,* etc.), y cuantificadores para oraciones universales («para todo *n,* ...») y oraciones existenciales «hay un *n* tal que ...») con las reglas deductivas acostumbradas.

Una vez más aparecen aquí cuestiones internas, como, por ejemplo, «¿Hay un número primo mayor que cien?». Aquí, sin embargo, las respuestas se hallan, no mediante investigaciones empíricas basadas en observaciones, sino mediante análisis lógico basado en las reglas que gobiernan el uso de las expresiones nuevas. Por tanto, las respuestas son aquí analíticas, es decir, lógicamente verdaderas.

Preguntémonos ahora: ¿cuál es la naturaleza de la cuestión filosófica concerniente a la existencia o realidad de los números? Para empezar, está la cuestión interna que, junto con la respuesta afirmativa a ella, se puede formular en los nuevos términos diciendo, por ejemplo, «Hay números», o, más explícitamente, «Hay un *n* tal que *n* es un número». Este enunciado se sigue del enunciado analítico «Cinco es un número», y él mismo es, por tanto, analítico.

Además, es más bien trivial (en contraste con un enunciado como «Hay un número primo mayor que un millón», que es también analítico, pero que está lejos de ser trivial), porque lo único que dice es que el nuevo sistema no es vacío; pero esto se ve inmediatamente por la regla que enuncia que las nuevas variables pueden ser sustituidas por palabras como «cinco». Por tanto, nadie que plantee la cuestión «¿Hay números?» en el sentido interno daría o consideraría seriamente una respuesta negativa. Esto hace plausible la suposición de que aquellos filósofos que tratan la cuestión de la existencia de números como un problema filosófico serio y ofrecen prolijos argumentos en favor de su postura no tienen en su mente la cuestión interna. Y además, si les preguntáramos: «Al plantear esa cuestión, ¿está usted planteando la cuestión de si el marco de los números, *si* fuéramos a aceptarlo, sería vacío o no?», probablemente replicarían: «En absoluto; planteamos una cuestión *anterior* a la aceptación del nuevo marco.» Pueden intentar explicarnos qué es lo que quieren significar diciendo que se trata de una cuestión relativa al *status* ontológico de los números; la cuestión de si los números poseen o no una cierta característica metafísica llamada realidad (si bien una especie de realidad ideal diferente de la realidad material del mundo de las cosas) o subsistencia o *status* de «realidades independientes». Por desgracia, estos filósofos no han ofrecido hasta ahora una formulación de la cuestión que plantean en términos del lenguaje científico común. Por tanto, nuestro veredicto debe ser que no han conseguido dar a la cuestión externa y a las respuestas posibles a ella contenido cognitivo alguno. A menos que, y hasta que no proporcionen una interpretación cognitiva clara, esté justificada nuestra sospecha de que su cuestión es una pseudocuestión, esto es, una cuestión que parece tener la forma de una cuestión teorética, siendo así que de hecho es una cuestión no-teorética; en este caso se trata del problema práctico de si se incorporan o no al lenguaje las nuevas formas lingüísticas que constituyen el marco de los números.

El sistema de las proposiciones. Se introducen nuevas variables, *p, q,* etc., acompañadas de una regla en el sentido de que cualquier oración (declarativa) puede ser escrita en el lugar de una variable de este tipo; esto incluye, además de las oraciones del lenguaje de cosas originario, también todas las oraciones generales con variables de cualquier clase que puedan haber sido introducidas en el lenguaje. Además, se introduce el término general «proposición». «*p* es una proposición» se puede definir mediante «*p* o no *p*» (o mediante cualquier otra forma de oración que conduzca sólo a oraciones analíticas). Por tanto, toda oración de la forma «... es una proposición»

(donde cualquier oración puede ocupar el lugar de los puntos suspensivos) es analítica. Esto se cumple, por ejemplo, para la oración:

a) «Chicago es grande es una proposición.»

(Prescindimos aquí del hecho de que las reglas de la gramática castellana requieran no una oración sino una cláusula que comience con 'que' como sujeto de otra oración; según esto, en lugar de *a)* tendríamos que decir «Que Chicago es grande es una proposición».) Se pueden admitir predicados cuyos argumentos sean oraciones; estos predicados pueden, o bien ser extensionales (como, por ejemplo, las acostumbradas conectivas veritativo-funcionales), o no serlo (por ejemplo, predicados modales como «posible», «necesario», etc.). Con la ayuda de las nuevas variables se pueden formar oraciones generales, como, por ejemplo:

b) «Para todo *p*, o bien *p* o no-*p*.»
c) «Hay un *p* tal que *p* es no necesario y no-*p* es no necesario.»
d) «Hay un *p* tal que *p* es una proposición.»

c) y *d)* son aserciones internas de existencia. El enunciado «Hay proposiciones» se puede interpretar en el sentido de *d)*; en este caso, es analítico —puesto que se sigue de *a)*— e incluso trivial. Si, por el contrario, el enunciado se interpreta en un sentido externo, entonces es no-cognitivo.

Es importante señalar que el sistema de reglas para las expresiones lingüísticas del marco proposicional (del que sólo se han indicado aquí brevemente unas pocas reglas) es suficiente para la introducción del marco. Cualesquiera explicaciones ulteriores relativas a la naturaleza de las proposiciones (es decir, los elementos del sistema indicado, los valores de las variables *p*, *q*, etc.) son teoréticamente innecesarios porque, si son correctas, se siguen de las reglas. Por ejemplo: ¿son las proposiciones eventos mentales (como en la teoría de Russell)? Una mirada a las reglas nos muestra que no lo son, porque de otro modo los enunciados existenciales tendrían la forma: «Si el estado mental de la persona en cuestión reúne tales y tales condiciones, entonces hay un *p* tal que...» El hecho de que en los enunciados existenciales —como *c)*, *d)*, etc.—, no aparezcan referencias a condiciones mentales muestra que las proposiciones no son entidades mentales. Además un enunciado de la existencia de entidades lingüísticas (por ejemplo, expresiones, clases de expresiones, etc.) debe contener una referencia a un lenguaje. El hecho de que tal referencia no aparezca en esos enunciados existenciales muestra que las proposiciones no son entidades lingüísticas. El hecho de que en esos enunciados no haya referencia a un sujeto —un observador o

conocedor— (es decir, el hecho de que no haya en ellos nada como: «Hay un *p* que es necesario para el señor X») muestra que las proposiciones (y sus propiedades, como la necesidad, etc.) no son subjetivas. Aunque las caracterizaciones de este tipo o de tipo similar son, estrictamente hablando, innecesarias, pueden, sin embargo, ser útiles en la práctica. Si se dan, habrían de entenderse, no como partes integrantes del sistema, sino simplemente como notas marginales destinadas a proporcionar al lector sugestiones útiles o asociaciones plásticas convenientes que puedan hacer su aprendizaje del uso de las expresiones más fácil de lo que lo haría el nudo sistema de las reglas. Esa caracterización es análoga a las explicaciones extrasistemáticas que los físicos dan a veces al principiante. Pueden, por ejemplo, decirle que imagine los átomos de un gas como pequeñas pelotas que se precipitan dando vueltas a gran velocidad, o el campo electromagnético y sus oscilaciones como tensiones y vibraciones casi elásticas que tienen lugar en un éter. De hecho, sin embargo, todo lo que se puede decir rigurosamente acerca de los átomos o del campo electromagnético está implícitamente contenido en las leyes físicas de las teorías en cuestión [3].

El sistema de las propiedades de cosas. El lenguaje de cosas con-

[3] En mi libro *Meaning and Necessity* (Chicago, 1947) he desarrollado un método semántico que considera las proposiciones como entidades designadas por oraciones (más específicamente, como intensiones de oraciones). Con el fin de facilitar la comprensión del desarrollo sistemático, añadía algunas explicaciones informales, extrasistemáticas, concernientes a la naturaleza de las proposiciones. Decía que el término «proposición» «no se usa ni para designar una expresión lingüística, ni tampoco para designar un suceso mental, subjetivo, sino más bien para algo objetivo que puede estar o no estar ejemplificado en la naturaleza... Aplicamos el término 'proposición' a cualesquiera entidades de un cierto tipo lógico, a saber, aquellas que se pueden expresar mediante oraciones (declarativas) de un lenguaje» (p. 27). Tras algunas discusiones más detalladas concernientes a la relación entre proposiciones y hechos, y a la naturaleza de las proposiciones falsas, añadía yo: «El propósito de las observaciones precedentes ha sido el de facilitar la comprensión de nuestra concepción de las proposiciones. Si, a pesar de ello, hubiera algún lector que considerara estas explicaciones más confundentes que clarificadoras, o incluso inaceptables, puede prescindir de ellas» (p. 31) (es decir, prescindir de estas explicaciones extrasistemáticas, no de la teoría entera de las proposiciones como intensiones de oraciones, que fue lo que entendió uno de los críticos del libro). A pesar de esta advertencia, parece que algunos lectores que se sintieron confundidos por estas explicaciones, no las descartaron, sino que pensaron que suscitando objeciones contra ellas podrían refutar la teoría. Este procedimiento es análogo al de algunos profanos que, criticando (y con razón) la imagen del éter u otras visualizaciones de teorías físicas piensan que han refutado esas teorías. Quizás las discusiones contenidas en el presente escrito sirvan para ayudar a clarificar el papel del sistema de reglas lingüísticas para la introducción de un marco de entidades, por una parte, y, por otra parte, el de las explicaciones extrasistemáticas concernientes a la naturaleza de las entidades.

tiene palabras como «rojo», «duro», «piedra», «casa», etc., que se usan para describir cómo son las cosas. Ahora podemos introducir variables nuevas, como *f, g,* etc., que pueden ser sustituidas por aquellas palabras, y, además, el término general «propiedad». Se especifican nuevas reglas que autorizan la formación de oraciones como «Rojo es una propiedad», «Rojo es un color», «Estos dos trozos de papel tienen al menos un color en común» (es decir, «Hay un *f* tal que *f* es un color, y ...»). La última oración es una aserción interna. Es de naturaleza empírica, fáctica. Sin embargo, el enunciado externo, el enunciado filosófico de la realidad de propiedades —un caso especial de la tesis de la realidad de universales— está desprovisto de contenido cognitivo.

Los sistemas de los números enteros y racionales. En un lenguaje que contiene el marco de los números naturales podemos introducir, en primer lugar, los enteros (positivos y negativos) como relaciones entre números naturales, y luego, los números racionales como relaciones entre enteros. Esto supone introducir nuevos tipos de variables, expresiones que puedan sustituirlas, y los términos generales «número entero» y «número racional».

El sistema de los números reales. Sobre la base de los números racionales se pueden introducir los números reales como clases de un tipo especial (segmentos) de números racionales (siguiendo el método desarrollado por Dedekind y Frege). También aquí se introduce un nuevo tipo de variables, expresiones que puedan sustituirlas (por ejemplo, «$\sqrt{2}$») y el término general «número real».

El sistema de coordenadas espacio-temporales para la física. Las nuevas entidades son puntos espacio-temporales. Cada uno de ellos es un cuádruple ordenado de cuatro números reales, llamados sus coordenadas, que constan de tres coordenadas espaciales y una temporal. El estado físico de un punto de región espacio-temporal se describe, o bien con la ayuda de predicados cualitativos (por ejemplo, «caliente»), o bien adscribiendo números como valores de magnitud física (por ejemplo, masa, temperatura, etc.). El paso del sistema de las cosas (que no contiene puntos espacio-temporales, sino sólo objetos extensos que guardan entre sí relaciones espaciales y temporales) al sistema físico de coordenadas es una vez más cuestión de decisión. Nuestra elección de ciertos rasgos, aunque de suyo no tenga carácter teorético, viene sugerida por el conocimiento teorético, ya sea éste lógico o fáctico. Por ejemplo, la elección de números reales más bien que de números racionales o enteros como coordenadas no está muy influido por los hechos de la experiencia, sino que se debe sobre todo a consideraciones de simplicidad matemática. La restricción a coordenadas racionales no entraría en conflicto con ningún

conocimiento experimental que poseamos, porque el resultado de cualquier medición es un número racional. Sin embargo, nos impediría utilizar la geometría ordinaria (que dice, por ejemplo, que la diagonal de un cuadro de lado l tiene el valor irracional $\sqrt{2}$) y conduce, por tanto, a grandes complicaciones. Por otra parte, la decisión de usar tres más bien que dos o cuatro coordenadas espaciales nos viene fuertemente sugerida —pero no lo suficiente como para que nos sintamos forzados a ello— por el resultado de observaciones comunes. Si ciertos eventos pretendidamente observados en sesiones de espiritismo —como, por ejemplo, una pelota que sale de una caja sellada— se confirmaran más allá de toda duda razonable, podría parecer aconsejable utilizar cuatro coordenadas espaciales. Las cuestiones internas son aquí, en general, cuestiones empíricas que han de ser respondidas mediante investigaciones empíricas. Por otra parte, las cuestiones externas de la realidad del espacio físico y del tiempo físico son pseudocuestiones. Una cuestión como «¿Hay (realmente) puntos espacio-temporales?» es ambigua. Se puede interpretar como una cuestión interna; entonces la respuesta afirmativa es, desde luego, analítica y trivial. O se puede interpretar en el sentido externo: «¿Introduciremos tales y tales formas en nuestro lenguaje?»; en este caso no constituye una cuestión teorética, sino práctica, un problema de decisión más bien que una aserción, y, por tanto, la formulación propuesta sería equivocada. O, finalmente, se puede interpretar en el siguiente sentido: «¿Son nuestras experiencias tales que el uso de las formas lingüísticas en cuestión resultará oportuno y fructífero?» Es ésta una cuestión teorética de naturaleza fáctica, empírica. Pero se refiere a un asunto de grado; por tanto, una formulación en la forma «¿real o no real?» resultaría inadecuada.

3. *¿Qué significa la aceptación de una clase de entidades?*

Resumamos ahora las características esenciales de las situaciones que conllevan la introducción de una nueva clase de entidades, características que son comunes a los diversos ejemplos que antes hemos descrito.

La aceptación de una nueva clase de entidades se representa en el lenguaje mediante la introducción de un marco de nuevas formas de expresiones que se han de usar de acuerdo con un conjunto nuevo de reglas. Pueden ser nombres nuevos de entidades particulares de la clase en cuestión; pero algunos de esos nombres pueden aparecer ya en el lenguaje antes de la introducción del nuevo marco

(así, por ejemplo, el lenguaje de cosas contiene ciertamente palabras del tipo «azul» y «casa» antes de que se introduzca el marco de propiedades; y puede contener palabras como «diez» en oraciones de la forma «tengo diez dedos» antes de que se introduzca el marco de números). Este último hecho muestra que la aparición de constantes del tipo en cuestión no se ha de considerar como un paso esencial en la introducción del marco. Los dos pasos esenciales son más bien los siguientes. En primer lugar, la introducción de un término general, un predicado de nivel superior, para la nueva clase de entidades, que nos permita decir de cualquier entidad que pertenece a esa clase (por ejemplo, «Rojo es una *propiedad*», «Cinco es un *número*»). En segundo lugar, la introducción de variables del nuevo tipo. Las nuevas entidades son valores de estas variables; las constantes (y las expresiones compuestas cerradas, si las hubiera) pueden sustituir a las variables [4]. Con la ayuda de las variables, se pueden formular oraciones generales concernientes a las nuevas entidades.

Tras haber introducido las nuevas formas en el lenguaje, es posible con su ayuda formular cuestiones internas y respuestas posibles a ellas. Una cuestión de esta clase puede ser, bien empírica, bien lógica; según esto, una respuesta verdadera es, o bien fácticamente verdadera, o bien analítica.

De las cuestiones internas podemos distinguir claramente las cuestiones externas, es decir, las cuestiones filosóficas concernientes a la existencia o realidad del sistema total de las nuevas entidades. Muchos filósofos creen que una cuestión de esta clase es una cuestión ontológica que debe ser planteada y respondida *antes* de la introducción de las nuevas formas de lenguaje. Esta última introducción —piensan ellos— es legítima sólo si se puede justificar mediante una percepción ontológica que proporcione una respuesta afirmativa a la cuestión de la realidad. Frente a esta opinión, nuestra postura es que la introducción de las nuevas maneras de hablar no necesita ninguna justificación teorética porque no implica ninguna aserción de realidad. Podemos seguir hablando (y así lo hemos hecho) de «la aceptación de las nuevas entidades» puesto que esta forma de hablar se ha consagrado; pero se debe tener presente que esta expresión no significa para nosotros nada más que la aceptación del nuevo marco, es decir,

[4] W. V. Quine fue el primero en reconocer la importancia de la introducción de variables como índice de la aceptación de entidades. «La ontología con la que el uso que hacemos del lenguaje nos compromete comprende simplemente los objetos que consideramos pertenecientes... al campo de valores de nuestras variables». «Notes on existence and necessity». *J. Phil.*, 40 (1943), páginas 113-27, p. 118; véase también su «Designation and Existence». *J. Phil.*, 36 (1939), pp. 702-9, y su «On universals». *J. Symb. Logic*, 12 (1947), pp. 74-84.

de las nuevas formas lingüísticas. Sobre todo, no se debe interpretar como si se refiriera a una asunción, creencia o aserción de «la realidad de las entidades». No hay tal aserción. Un pretendido enunciado de la realidad del sistema de entidades es un pseudoenunciado desprovisto de contenido cognitivo. A buen seguro que en este punto tenemos que enfrentarnos con una cuestión importante; pero se trata de una cuestión práctica, no teorética; se trata de la cuestión de si aceptamos o no las nuevas formas lingüísticas. La aceptación no se puede interpretar ni como verdadera ni como falsa, porque no es una aserción. Sólo se puede estimar como más o menos oportuna, fructífera, conducente al objetivo al que el lenguaje está destinado. Las estimaciones de este tipo proporcionan los motivos para la decisión de aceptar o rechazar esa clase de entidades [5].

Es claro, por tanto, que no se debe pensar que la aceptación de un marco lingüístico implique una doctrina metafísica concerniente a la realidad de las entidades en cuestión. Me parece que al olvido de esta distinción importante se debe que algunos nominalistas contemporáneos califiquen la admisión de variables de tipo abstracto de «platonismo» [6]. Esta terminología es, por no decir otra cosa peor,

[5] Si se quiere conocer un punto de vista estrechamente relacionado con el nuestro sobre estas cuestiones, véanse las detalladas discusiones que aparecen en el trabajo de Feigl «Existencial Hypotheses». *Philosophy of Science,* 17 (1950), pp. 35-62.

[6] Paul Bernays: «Sur le platonisme dans les mathématiques» *(L'Enseignement math.,* 34 (1935), pp. 52-69). W. V. Quine: véase la nota anterior, y asimismo un trabajo más reciente («On what there is». *Review of Metaphysics,* 2 (1948), pp. 21-38). [Reimpreso en el libro *From a logical point of view.* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953. *Desde un punto de vista lógico.* V. castellana de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1962.] Quine no reconoce la distinción en la que yo acabo de insistir, porque de acuerdo con su concepción general no hay líneas claras de demarcación entre verdad lógica y verdad fáctica, entre cuestiones de significado y cuestiones de hecho, entre la aceptación de una estructura lingüística y la aceptación de una aserción formulada en ese lenguaje. Esta concepción, que parece apartarse considerablemente de los modos acostumbrados de pensar, la explicará Quine en su artículo «Semantics and abstracts objects». *Proc. Amer. Acad. of Arts and Sciences* (80 (1951), pp. 90-96). [Reimpreso en parte en *From a logical point of view,* cit.] Cuando Quine, en el artículo «On what there is» califica mi concepción logicista de las matemáticas (derivada de Frege y Russell) como «realismo platónico» (p. 33), esto no ha de interpretarse (según una comunicación personal que me hizo) en el sentido de atribuirme un acuerdo con la doctrina metafísica de Platón acerca de los universales, sino simplemente en el sentido de que yo acepto un lenguaje de las matemáticas que contiene variables de niveles superiores. Con respecto a la actitud básica a tomar al escoger una forma de lenguaje (una «ontología» en la terminología de Quine, lo cual me parece equivocado), parece haber ahora acuerdo entre nosotros: «lo que se debe aconsejar es, obviamente, que se sea tolerante y se tenga espíritu experimental» («On what there is», p. 38).

extremadamente equivocada. Conduce a la consecuencia absurda de que la posición de todo el que acepte el lenguaje de la física con sus variables de números reales (como un lenguaje de comunicación, no simplemente como un cálculo) sería llamado platónico, aunque se tratara de un empirista estricto que rechazara la metafísica platónica.

Quizá venga bien ahora una breve digresión histórica. El carácter no cognitivo de las cuestiones que aquí hemos llamado cuestiones externas fue reconocido y recalcado ya por el Círculo de Viena con Moritz Schlick a la cabeza; fue éste el grupo a partir del cual se originó el movimiento del empirismo lógico. Influido por ideas de Ludwig Wittgenstein, el Círculo rechazó a la vez la tesis de la realidad del mundo externo y la tesis de su irrealidad como pseudoenunciados [7]; lo mismo ocurrió con la tesis de la realidad de los universales (entidades abstractas, en nuestra terminología actual) y a la vez con la tesis nominalista de que no son reales y de que sus pretendidos nombres no son nombres de nada, sino simplemente *flatus vocis*. (Es obvio que la aparente negación de un pseudoenunciado debe ser también un pseudoenunciado.) No es, por tanto, correcto calificar a los miembros del Círculo de Viena de nominalistas, como a veces se ha hecho. Sin embargo, si reparamos en la actitud básica antimetafísica y procientífica de la mayoría de los nominalistas (y lo mismo cabe decir de muchos materialistas y realistas en el sentido moderno), prescindiendo de sus ocasionales formulaciones pseudoteoréticas, entonces es, desde luego, verdadero decir que el Círculo de Viena estaba mucho más cerca de estos filósofos que de sus oponentes.

4. *Las entidades abstractas en semántica*

El problema de la legitimidad y el *status* de las entidades abstractas ha vuelto a llevar recientemente a discusiones y polémicas en conexión con la semántica. En un análisis semántico del significado se dice con frecuencia que ciertas expresiones de un lenguaje designan (o nombran, o detonan, o significan, o se refieren a) ciertas entidades extralingüísticas [8]. En la medida en que se toman como *designata*

[7] Véase Carnap: *Scheinprobleme in der philosophie; das Fremdpsychische und der Realismusstreit*. Berlín, 1928. Moritz Schlick: *Positivismus und Realismus*. Reimpreso en *Gesammelte Aufsätze*. Viena, 1938.

[8] Véase el capítulo I de *Meaning and Necessity* (Chicago, 1947). La distinción que he trazado en este libro entre el método de la relación de nombrar y el método de intensión y extensión no es esencial para el tema que ahora nos ocupa. En este artículo el término «designación» se usa de un modo neutral; puede entenderse como si se refiriera a la relación de nombrar, o a la relación

(entidades designadas) cosas o eventos físicos (como, por ejemplo, Chicago, o la muerte de César), no surgen dudas serias. Pero han surgido fuertes objeciones, especialmente por parte de algunos empiristas, contra las entidades abstractas como *designata,* es decir, contra enunciados semánticos del tipo siguiente:

1) «La palabra 'rojo' designa una propiedad de cosas»;
2) «La palabra 'color' designa una propiedad de propiedades de cosas»;
3) «La palabra 'cinco' designa un número»;
4) «La palabra 'impar' designa una propiedad de números»;
5) «La oración 'Chicago es grande' designa una proposición».

Aquellos que critican estos enunciados no rechazan, desde luego, el uso de las expresiones en cuestión, como «rojo» o «cinco»; tampoco niegan que estas expresiones sean significativas. Pero —dicen ellos— ser significativo no es lo mismo que tener un significado en el sentido de designar una entidad. Rechazan la creencia, que consideran implícitamente presupuesta por estos enunciados semánticos, de que para cada expresión de los tipos en cuestión (adjetivos como «rojo», numerales como «cinco», etc.), hay una determinada entidad real con la que la expresión está en la relación de designación. Esta creencia se rechaza por considerarla incompatible con los principios básicos del empirismo o del pensamiento científico. Se le aplican etiquetas derogatorias tales como «realismo platónico», «hipostatización» o «principio 'Fido'-Fido». Este último es el nombre dado por Gilbert Ryle (en su artículo «Meaning and Necessity») a la creencia criticada, que, en su opinión, surge a través de una inferencia analógica ingenua: del mismo modo que hay una entidad que me es bien conocida, a saber, mi perro Fido, designado por el nombre «Fido», así también debe haber para cada expresión significativa una determinada entidad con la que está en la relación de designación o en la relación de nombrar, es decir, en la relación ejemplificada por «Fido»-Fido. La creencia criticada es, pues, un caso de hipostatización: es decir, se están tratando como nombres expresiones que no son nombres. Se dice que si bien «Fido» es un nombre, expresiones como «rojo», «cinco», etcétera, no son nombres, no designan nada.

Nuestra anterior discusión concerniente a la aceptación de marcos nos permite ahora clarificar la situación con respecto a las entidades abstractas en cuanto *designata.* Tomemos como ejemplo el enunciado:

a) «'Cinco' designa un número.»

de extensión, o a cualesquiera relaciones similares utilizadas en otros métodos semánticos.

La formulación de este enunciado presupone que nuestro lenguaje *L* contiene las formas de expresiones que hemos llamado el marco de los números, en particular variables numéricas y el término general «número». Si *L* contiene estas formas, el siguiente es un enunciado analítico en *L*.

b) «'Cinco' es un número.»

Además, para hacer posible el enunciado *a) L* debe contener una expresión como «designa» o «es un nombre de» para la relación semántica de designación. Si se especifican reglas adecuadas para este término, el siguiente enunciado es también analítico:

c) «'Cinco' designa cinco.»

(Hablando en general, cualquier expresión de la forma «'...' designa...» es un enunciado analítico siempre que el término «...» sea una constante dentro de un marco aceptado. Si esta última condición no se cumple, la expresión no es un enunciado.) Puesto que *a)* se sigue de *c)* y *b), a)* es también analítico.

Es claro, por tanto, que, *si* alguien acepta el marco de los números, entonces debe reconocer *c)* y *b)* y por ende *a)* como enunciados verdaderos. Hablando en general, si alguien acepta un marco para una cierta clase de entidades, está comprometido a admitir las entidades como posibles *designata.* Así, pues, la cuestión de la admisibilidad de entidades de un cierto tipo o de entidades abstractas en general como *designata* se reduce a la cuestión de la aceptabilidad del marco lingüístico para esas entidades. Tanto los críticos nominalistas, que niegan *status* de designadores o nombres a expresiones como «rojo», «cinco», etc., porque niegan la existencia de entidades abstractas, como los escépticos, que expresan dudas concernientes a la existencia y piden pruebas de ella, tratan la cuestión de la existencia como una cuestión teorética. No se refieren, desde luego, a la cuestión interna; la respuesta afirmativa a *esta* cuestión es analítica y trivial y demasiado obvia como para que se tengan dudas al respecto o se la niegue, como hemos visto. Sus dudas se refieren más bien al sistema de entidades mismo; por tanto, lo que ellos mentan es la cuestión externa. Creen ellos que sólo después de tener la seguridad de que hay realmente un sistema de entidades de la clase en cuestión tenemos una justificación para aceptar el marco incorporando las formas lingüísticas en nuestro lenguaje. Sin embargo, hemos visto que la cuestión externa no es una cuestión teorética, sino más bien la cuestión práctica de si aceptamos o no esas formas lingüísticas. Esta aceptación no necesita una justificación teorética (a no ser con respecto a su oportunidad y fecundidad), porque no implica ni una creencia ni una aserción. Ryle dice que el principio «Fido»-Fido es «una teoría grotesca». Grotesca o no, Ryle se equivoca al llamarle una teoría. Es más

bien la decisión práctica de aceptar ciertos marcos. Quizá Ryle tiene razón históricamente con respecto a aquellos a quienes él menciona como representantes anteriores de este principio, a saber, John Stuart Mill, Frege y Russell. Si estos filósofos consideraron la aceptación de un sistema de entidades como una teoría, como una aserción, eran víctimas de la misma vieja confusión metafísica. Pero ciertamente se equivoca al considerar que *mi* método semántico supone una creencia en la realidad de entidades abstractas, puesto que yo rechazo una tesis de este tipo considerándola un pseudoenunciado metafísico.

Los críticos del uso de entidades abstractas en semántica pasan por alto la diferencia fundamental que existe entre la aceptación de un sistema de entidades y una aserción interna, como, por ejemplo, la aserción de que hay elefantes, o electrones, o números primos mayores que un millón. Quienquiera que haga una aserción interna está obligado sin duda a justificarla aportando pruebas, pruebas empíricas en el caso de los electrones, demostración lógica en el caso de los números primos. La demanda de justificación teorética, correcta en el caso de aserciones internas, se aplica a veces equivocadamente a la aceptación de un sistema de entidades. Así, por ejemplo, Ernest Nagel, en su recensión de la primera edición de este libro pide «pruebas relevantes para afirmar con garantía que hay entidades tales como infinitésimos o proposiciones». Nagel caracteriza las pruebas requeridas en estos casos —en cuanto distintas de la prueba empírica requerida en el caso de los electrones— como «lógica y dialéctica en sentido amplio». No añade ninguna indicación respecto de lo que puede ser considerado como prueba relevante. Algunos nominalistas consideran la aceptación de entidades abstractas como una especie de superstición o mito, que puebla el mundo de entidades ficticias o, cuando menos, dudosas, análogo a la creencia en centauros o demonios. Esto pone una vez más de manifiesto la mencionada confusión, porque una superstición o un mito es un enunciado interno falso (o dudoso).

Tomemos a título de ejemplo los numeros naturales como números cardinales, es decir, en contextos como «Aquí hay tres libros». Las formas lingüísticas del marco de los números, incluyendo variables y el término general «número», se usan generalmente en nuestro lenguaje común de comunicación; y es fácil formular reglas explícitas de su uso. Así, pues, las características lógicas de este marco están suficientemente claras (mientras que muchas cuestiones externas, es decir, cuestiones aritméticas, son, desde luego, todavía cuestiones abiertas). A pesar de esto, la controversia concerniente a la cuestión externa de la realidad ontológica del sistema de los números continúa. Supongamos que un filósofo dice: «Creo que hay números como en-

tidades reales. Esto me da derecho a usar las formas lingüísticas del marco numérico y a hacer enunciados semánticos acerca de los números como *designata* de los numerales.» Su oponente nominalista replica: «Está usted equivocado; no hay números. Los numerales se pueden usar todavía como expresiones significativas. Pero no son nombres; no hay entidades que ellos designen. Por tanto, no se debe usar ni la palabra 'número' ni variables numéricas (a menos que se encuentre un modo de introducirlos como meros recursos de abreviación, un modo de traducirlos al lenguaje nominalista de cosas).» No puedo pensar en ninguna prueba posible que pudiera parecer relevante a ambos filósofos, y, por tanto, si efectivamente se encuentra, ella decidiría la controversia o al menos haría una de las tesis más probable que la otra (construir los números como clases o propiedades del segundo nivel, siguiendo el método Frege-Russell, no resuelve, desde luego, la controversia, porque el primer filósofo afirmaría la existencia del sistema de clases o propiedades del segundo nivel, y el segundo la negaría). Por tanto, me siento impulsado a considerar la cuestión externa como una pseudo-cuestión, hasta que ambas partes de la controversia ofrezcan una interpretación común de la cuestión como una cuestión cognitiva; esto supondría indicar una posible prueba que tanto unos como otros reconocieran como relevante.

Hay un particular tipo de mala interpretación de la aceptación de entidades abstractas en diversos campos de la ciencia y en semántica que precisa aclaración. Ciertamente los primitivos empiristas británicos (como, por ejemplo, Berkeley y Hume) negaron la existencia de entidades abstractas sobre la base de que la experiencia inmediata nos pone en presencia únicamente de particulares y no de universales, de esta pieza de color rojo, por ejemplo, pero no de la Rojez o del Color-en-General; de este triángulo escaleno, pero no de la Triangularidad Escalena o de la Triangularidad-en-General. Sólo las entidades pertenecientes a un tipo del que se encuentren ejemplos en la experiencia inmediata pueden ser aceptadas como constituyentes últimos de la realidad. Así, según este modo de pensar, la existencia de entidades abstractas sólo puede ser afirmada si se puede mostrar, o bien que algunas entidades abstractas caen dentro de lo dado, o bien que las entidades abstractas pueden ser definidas en términos de los tipos de entidad que se dan en esa experiencia. Puesto que estos empiristas no encuentran entidades abstractas en el ámbito de los datos sensibles, o bien niegan su existencia, o bien llevan a cabo un fútil intento de definir los universales en términos de particulares. Algunos filósofos contemporáneos, especialmente filósofos ingleses seguidores de Bertrand Russell, piensan en términos básicamente similares. Subrayan la existencia de una distinción entre los datos (lo inmediatamente dado

en la conciencia, como por ejemplo, datos sensibles, experiencias inmediatamente pasadas, etc.), y los constructos basados en los datos. La existencia o realidad se adscribe sólo a los datos; los constructos no son entidades reales; las expresiones lingüísticas correspondientes son meramente modos de hablar que no designan realmente nada (reminiscencia del *flatus vocis* de los nominalistas). No emprenderemos aquí una crítica de esta concepción general. (En la medida en que es un principio consistente en aceptar ciertas entidades y rechazar otras, dejando a un lado cualesquiera pseudoenunciados ontológicos, fenomenalistas y nominalistas, ninguna objeción puede ponerse a ella.) Pero, si esta concepción conduce a pensar que otros filósofos o científicos que aceptan entidades abstractas afirman por ello o quieren implicar con ello que éstas se dan como datos inmediatos, entonces ese modo de pensar se debe rechazar por tratarse de una interpretación equivocada. Las referencias a puntos espacio-temporales, al campo electromagnético o a los electrones en física, a números complejos o reales y a funciones de ellos en matemáticas, al potencial excitativo o a los complejos inconscientes en psicología, a una tendencia inflacionista en economía, etc., no implican la aserción de que las entidades de esos tipos aparecen como datos inmediatos. Lo mismo cabe decir de las referencias a entidades abstractas como *designata* en semántica. Algunas de las críticas que los filósofos ingleses hacen a esas referencias dan la impresión de que, debido probablemente a la equivocada interpretación a que hemos aludido, acusan al especialista en semántica no (como algunos nominalistas) de hacer mala metafísica, sino de hacer mala psicología. El hecho de que consideren que un método semántico que envuelve entidades abstractas es no simplemente dudoso y quizás equivocado, sino manifiestamente absurdo, descabellado y grotesco, y que muestren un horror e indignación profundas contra este método, se explica quizá por una mala interpretación como la que hemos descrito. De hecho, por supuesto, el semanticista en modo alguno afirma o quiere implicar que las entidades abstractas a que se refiere se puedan experimentar como inmediatamente dadas, bien mediante la sensación, bien mediante una especie de intuición racional. Una aserción de este tipo sí que sería muy dudosa psicología. La cuestión psicológica de cuáles son los tipos de entidades que aparecen como datos inmediatos, y cuáles los que no, es enteramente irrelevante para la semántica, del mismo modo que lo es para la física, las matemáticas, la economía, etc., con respecto a los ejemplos mencionados arriba [9].

[9] Wilfrid Sellars («Acquaintance and Description Again», in *Journal of Philos.*, 46 (1949), pp. 496-504; véase la página 502) analiza claramente las

5. *Conclusión*

Para aquellos que quieren desarrollar o poner en práctica métodos semánticos, la cuestión decisiva no es la pretendida cuestión ontológica de la existencia de entidades abstractas, sino más bien la cuestión de si el uso de formas lingüísticas abstractas, o, en términos técnicos, el uso de otras variables además de las variables de cosas (o datos fenoménicos) es oportuno y fecundo para los propósitos con que se hacen los análisis semánticos, a saber, el análisis, interpretación, clarificación o construcción de lenguajes de comunicación, especialmente los lenguajes de la ciencia. Esta cuestión no ha sido aquí ni decidida ni discutida. No es una cuestión que se pueda contestar simplemente con un sí o un no, sino un asunto de grado. De entre aquellos filósofos que han llevado a cabo análisis semánticos y se pararon a reflexionar sobre cuáles serían los instrumentos adecuados para su labor, empezando por Platón y Aristóteles y, de una manera más técnica basada en la lógica moderna, por C. S. Peirce y Frege, una gran mayoría aceptó las entidades abstractas. Claro que esto no es una prueba. Después de todo, la semántica en el sentido técnico está todavía en las fases iniciales de su desarrollo, y debemos estar preparados para cambios fundamentales que puedan producirse en sus métodos. Admitamos, por tanto, que los críticos nominalistas pueden tener razón. Pero, si es así, tendrán que ofrecer mejores argumentos que los exhibidos hasta ahora. El recurso a la penetración ontológica no tendrá mucho peso. Los críticos tendrán que mostrar que es posible construir un método semántico que evite todas las referencias a entidades abstractas y alcance por medios más simples esencialmente los mismos resultados que los otros métodos.

La aceptación o rechazo de formas lingüísticas abstractas, del mismo modo que la aceptación o el rechazo de cualesquiera otras formas lingüísticas en cualquier rama de la ciencia, se decidirá en último término por su eficacia instrumental, por la relación entre los resultados alcanzados y la cuantía y complejidad de los esfuerzos que han sido necesarios para alcanzarlos. Decretar dogmáticas prohibiciones de ciertas formas lingüísticas en lugar de contrastarlas a través de su éxito o su fracaso en la práctica es peor que fútil; es positivamente nocivo, porque puede obstruir el progreso científico. La historia de la ciencia muestra ejemplos de prohibiciones semejantes basadas en prejuicios derivados de la religión, de la mitología, de la metafísica

raíces del error «de considerar la relación de designación de la teoría semántica como una reconstrucción de *hacerse presente en una experiencia*».

y de otras fuentes irracionales, que entorpecieron su desarrollo durante períodos de tiempo más o menos largos. Aprendamos las lecciones de la historia. Concedamos a los que trabajan en cualquier campo específico de investigación la libertad de usar cualquier forma de expresión que les parezca útil; el trabajo en ese campo conducirá tarde o temprano a la eliminación de aquellas formas que no tienen una función útil. *Seamos cautelosos al hacer aserciones y críticos al analizarlas, pero seamos también tolerantes en la admisión de formas lingüísticas.*

[Versión castellana de Alfredo Deaño.]

John Wisdom

FILOSOFIA, METAFISICA Y PSICOANALISIS

I.

Me gustaría decir en dos palabras lo que pretendo hacer en estas conferencias y pasar inmediatamente a ello. Pero no es fácil. Ustedes ya saben más o menos a lo que filósofos y psicoanalistas se dedican, de forma que me siento como aquel al que alguien preguntara: «¿Qué noticias hay?», no habiendo ninguna. ¿Cómo, en efecto, puede alguien decir a otro algo que merezca la pena, si no sabe nada que el otro no conozca?

Hay, naturalmente, quienes no desaprovechan tales ocasiones y dicen, por ejemplo: «El sombrero le sienta primorosamente», a personas que ya lo saben. Pero en tales casos las palabras no descubren nada al interlocutor, y si lo hacen es acerca del que habla. Supongan ahora, sin embargo, que una dama está probándose un sombrero y mirándose atentamente en un espejo. Después de una pausa, una amiga dice: «Querida, eso es el Taj-Mahal.» Inmediatamente desaparece del espejo la expresión de indecisión. Todo en ella le decía que algo no andaba bien y ahora se da cuenta de lo que es. Pues bien, todo esto ocurre a pesar de que podía verse perfectamente el sombrero an-

* [«Philosophy, Metaphysics and Psycho-Analysis», publicado en *Philosophy and Psycho-Analysis*. Reproducido con autorización de Basil Blackwell, Publisher, de Londres.]

tes de que fueran pronunciadas las palabras «Taj-Mahal», palabras que, por su parte, no deben su efectividad a que se refieran a algo oculto en el sombrero, como, por ejemplo, un conejo. Si un amigo experto le dice «Vidrio» al oído a quien está a punto de comprar diamantes falsos, o un discreto anfitrión susurra «Disecada» al que está muerto de miedo por lo que él cree que es una víbora, ambos dicen algo nuevo, informan de algo no conocido por su interlocutor, mientras que llamar a un sombrero el Taj-Mahal no es informar a nadie de que haya ratones en el interior o de que cueste una fortuna. A duras penas podría decirse que sea expresar que el sombrero y el Taj-Mahal se parecen; evidentemente no se parecen, y esto no varía porque se use una analogía traída tan por los pelos. Y, sin embargo, nada tiene la efectividad que ella posee. El sombrero ha quedado, hasta cierto punto, convertido en un monumento, y un monumento demasiado grandioso.

Imaginen ahora que una amiga le dice a otra hablando sobre el marido de esta última: «Habría sido diferente si hubiese sido sólo con él con quien te hubieses casado, pero tuviste que hacerlo también con su madre. Ya está muerta, pero ¿no es ella quien habla a veces cuando él está hablando? ¿No es cierto que vive todavía ella en él, perviviendo así y a pesar de sus esfuerzos una antigua ascendencia?» Puede ser que al escuchar esto el rostro de la esposa se demude. Puede ser que por un instante se refleje en él el horror de haberlo comprendido, pero probablemente, sólo por un instante. Seguidamente recobrará una expresión normal y descartará esa absurda sugerencia. La descartará pero no la destruirá, ya que a partir de ese momento tantos y tantos gestos, modos de expresión y de reacción tan familiares se agolparán latente y abiertamente en apoyo de la verdad de esa monstruosa falsedad.

En cierta ocasión Sócrates estuvo preguntando a un muchacho que no había estudiado geometría sobre las propiedades de los cuadrados y pidió a Menón que reparase en que el muchacho era capaz de dar en seguida respuestas correctas a preguntas a las que antes había contestado erróneamente o había sido incapaz de responder, o, si ustedes quieren, había pensado que era incapaz de contestar, sin que él, Sócrates, le dijera nada. El adolescente contestó la primera vez que los lados de un cuadrado de superficie doble a la de otro tendrían una longitud doble en relación con los lados de éste, pero después de reflexionar, dijo que esta primera respuesta era errónea, y esto lo hizo sin que Sócrates le dijera nada, sino solamente le formulara preguntas.

Después, dirigiéndose a Menón, dice Sócrates: «¿Qué piensas, Menón? ¿Ha emitido en sus respuestas alguna opinión que no fuera

suya?» Menón: «Ninguna: ha dado solamente su opinión.» Sócrates: «Y, sin embargo, como hemos visto los dos, un poco antes no tenía conocimiento alguno del tema y no sabía cómo dar una contestación correcta.» Menón: «Es cierto.» Sócrates: «Entonces esas opiniones que tú conoces como suyas estaban ya en él todo el tiempo, ¿no es verdad?» Menón: «Sí, ya estaban en él.» Sócrates: «En una persona ignorante, por tanto, hay opiniones verdaderas acerca de las cosas que ignora.»

En los juicios surgen a menudo cuestiones difíciles de zanjar a pesar de que los hechos «materiales» sean ya conocidos y se esté de acuerdo sobre ellos. Por ejemplo, la acusación arguye que ha habido negligencia y la defensa que no, estando todos ya de acuerdo antes de comenzar este debate en que la víctima encontró un caracol en la botella de la que bebió cerveza, en que esa cerveza había sido embotellada por el acusado aunque no vendida por él, etc.

En cuatro artículos titulados «Lenguaje y Ley» y aparecidos en *Law Quarterly* el año 1945, su autor, Glanville Williams, insiste en que las cuestiones de este tipo no son cuestiones de hecho, sino cuestiones verbales. Esto resulta algo chocante. ¿Es, quizá, para resolver cuestiones terminológicas para lo que pagamos a los abogados? ¿Por qué dice el señor Williams algo tan paradójico? Lo hace para resaltar el contraste que hay entre cuestiones tales como «Siendo todo así, ¿hubo negligencia?», o «Siendo todo así, ¿hubo aceptación de riesgo?», y cuestiones tales como «¿Fue la señora Barney quien disparó sobre Stephens?», «¿Guió la enfermera la mano que firmó el testamento?». En estos dos últimos casos, si hubiera habido un testigo podría habernos resuelto el problema.

En los casos en que se conocen «los hechos» y se está de acuerdo sobre ellos, no es la falta de un testigo lo que dificulta el asunto; no es el que nadie sepa lo que ocurrió, sino el que a pesar de que todo el mundo lo conozca, no sepamos, sin embargo, si hubo negligencia o no, si lo que ocurrió constituye negligencia o no. Igualmente, cuando todos conocemos la procedencia del dinero de cierto individuo, la cuestión de si aquél es una autoridad pública puede no ser nada fácil. Al llamar Granville Williams a estas difíciles cuestiones «crónicas», cuestiones verbales, intenta llamar la atención sobre el hecho de que la argumentación acerca de ellas desemboca en interrogantes sobre casos paralelos, interrogantes que podemos expresar así: ¿No llamarían ustedes a *esto* negligencia? ¿No llamarían ustedes a *aquello* negligencia? ¿No dirían ustedes que *en esta situación* existía el deber de poner cuidado?

No obstante, llamar a estas difíciles cuestiones cuestiones terminológicas es desfigurar y denigrar la argumentación legal. Tal descrip-

ción sugiere que con lo que uno tiene que habérselas en ella es, o bien con una cuestión sobre un hecho lingüístico («¿Aplicaría la mayoría de la gente tal y tal palabra a este caso?»), o bien con una cuestión de decisión lingüística («¿Aplicaremos tal y tal palabra a este caso?»). Pero ninguna de las dos sugerencias es correcta. Ambas dejan de lado el hecho de que en el curso del debate legal algunos aspectos de lo ocurrido son resaltados, reunidos y ordenados y todo el caso queda incluido en un contexto de casos semejantes y diferentes, de forma que al final tenemos una visión, una comprensión del caso de la que carecíamos al comienzo. Esto puede apreciarse claramente, por ejemplo, en las observaciones que hace D. M. Gordon al caso Smith y Baker en un artículo titulado «Wrong Turns in the Volens Cases» en el número de abril de 1945 de la revista *Law Quarterly*.

La gravedad y magnitud de la confusión originada por decir de ese tipo de pensamiento que consiste en «resolver asuntos verbales» se manifiesta si preguntamos al señor Williams: «¿Es a su vez verbal el análisis del carácter verbal de la argumentación legal, o no?» Ya que, ¿por qué razón arguye el señor Williams que el debate legal es en realidad verbal?. No porque desee persuadirnos de que la mayoría de la gente lo llamaría así; por el contrario, su insistencia se debe a que está seguro de que no lo haría. ¿Está destinada su argumentación a variar los hábitos lingüísticos de las gentes y a convencerlas de que llamen verbal en el futuro al debate legal? De ninguna manera. Le trae sin cuidado que lo llamen de una u otra forma mientras no tengan una concepción inadecuada del carácter de la argumentación legal. El interrogante «¿Hubo negligencia?», formulado *después* de haber investigado, encontrado testigos, examinado la cerveza, etc., es muy diferente de lo que es al ser formulado *antes* de haber hecho todo esto. Sin embargo, a ambas cuestiones las llamamos cuestiones de hecho. El señor Williams teme que al llamar a ambas cuestiones cuestiones de hecho no hayamos reconocido que el tipo de indagación propia de cada una de ellas es completamente diferente. Teme que podamos dirigir erróneamente tal indagación precisamente por no haber reconocido esa diferencia. Y su temor no está injustificado. Por ejemplo, cuando la consideración más cuidadosa de las circunstancias no nos permite decir que hubiera negligencia, o que no la hubiera, podemos creer que nuestra investigación es un fracaso en el sentido en que es un fracaso una investigación acerca de lo que está ocurriendo detrás de una cortina si la evidencia de que disponemos a este lado de ella no nos permite decidir sobre lo que está ocurriendo detrás de ella. Pero es una confusión creer algo así, porque, en primer lugar, si hemos podido investigar por completo un asunto sabemos lo que ha ocurrido y, en segundo lugar, el hecho de que la reflexión no arroje

un veredicto en algunos casos, por ejemplo, «Negligencia» o «No negligencia», no significa que la reflexión no haya acrecentado nuestra comprensión del caso. Lo ha hecho, haya o no arrojado una respuesta. Si proporciona una respuesta es porque hemos llegado a captar la semejanza del caso en cuestión con otros en los que podríamos hablar de negligencia y su diversidad con respecto a casos en los que nos hubiéramos negado a hablar de negligencia, o viceversa. Si no proporciona respuesta alguna es porque hemos llegado a comprender la semejanza y la diversidad del caso tanto con respecto a casos en que hablaríamos de negligencia como con respecto a casos en que no lo haríamos indistintamente.

Si nos mostramos en desacuerdo con el señor Williams e insistimos en que la argumentación legal no es un asunto terminológico, lo hacemos por el temor de que al liberarnos del confundente modelo o analogía sugerida por la expresión «cuestión de hecho» nos esté colocando bajo el dominio de otra analogía confundente sugerida por la expresión «cuestión verbal».

Llamar, por consiguiente, «cuestión verbal» al análisis destinado a determinar si la argumentación legal es una cuestión terminológica se prestaría a una gran confusión.

Lo que llevamos dicho nos descubre la *magnitud* del peligro que subyace a la denominación «terminológico» empleada en relación con la argumentación legal. Tal descripción no sólo la desfigura, sino que también nos induce a desfigurar el discurso que versa sobre ella —el que llamamos discurso meta-legal. Y si deformamos de este modo el discurso sobre el carácter del discurso legal, nos veremos inducidos, asimismo, a desfigurar en el mismo sentido el discurso sobre el carácter del discurso ético, del discurso biológico, del discurso físico, del discurso psicológico, en suma, nos veremos inducidos a deformar todo discurso sobre el carácter de todo tipo de discurso. Nos veremos inducidos a denominar asunto terminológico a todo metadiscurso.

Y, lo que es mucho peor, nos veremos inducidos a describir toda argumentación en la que nadie alude a datos nuevos como una argumentación terminológica. Nos veremos inducidos a llamar a todo pensamiento reflexivo pensamiento sobre cuestiones verbales. Es cierto que recientemente muchos metafísicos han dicho que toda cuestión, o es una cuestión de observación, o es una cuestión verbal, o es un sinsentido. Decían: «Cuando se investiga como un policía, se observa como un ornitólogo, o se experimenta como un químico, se descubre algo. Pero ¿qué se puede descubrir en un sillón?» La respuesta esperada es «Nada», ya que en un sillón no se descubre nada de la forma en que lo hace el policía, el ornitólogo o el químico —a menos que se escudriñen los rincones y ranuras del sillón, en cuyo caso se

descubren cosas perdidas con tanta frecuencia como lo hacen los policías. Mientras se reflexiona, mientras se pasa revista solamente a lo que ya se ha observado no se ve, naturalmente, una zorra, o se descubre que este jarabe cure la neumonía. Y, sin embargo, como hemos notado, en la reflexión se puede llegar a ver lo que no se ha visto, aunque se tenía ante los ojos —la semejanza entre un sombrero y el Taj-Mahal, la diferencia entre un cuadrado y el doble de otro, qué cerca se encuentra esto de la negligencia y aquello del asesinato, cómo se parece Fulanito a Hamlet y la caída de una manzana a la de un meteorito.

Estos dos últimos ejemplos apuntan hacia dos extremos de importancia. Uno es la estrecha relación existente entre el descubrimiento por reflexión y el descubrimiento por investigación. El segundo es la diferencia entre la reflexión convencional siguiendo líneas ya trazadas, y la reflexión no convencional en la que es preciso introducir una simbología nueva o remodelar una vieja para expresar la nueva comprensión de lo ya conocido que ha traído consigo la reflexión.

Decimos que Newton descubrió la gravedad, pero ¿qué es lo que hizo? Después de todo no necesitábamos que Newton nos contase que caen manzanas de los árboles. El colegial aplicado contesta: «Explicó por qué caen las manzanas. Dijo que caían a causa de la gravedad.» Pero ¿no es esta explicación como la del médico cuando le contamos cómo nos sentimos y nos dice que estamos malos? Porque, ¿qué es la gravedad sino la caída de las manzanas y de cosas similares —brevemente, todos los acontecimientos que pretendemos explicar mediante la gravedad? «¡NO! —responde el chico—. La gravedad es mucho más que la caída de las manzanas y acontecimientos parecidos.» Y es verdad. Con la palabra «gravedad», o la palabra «atracción» usada de una forma modificada, Newton puso en conexión las manzanas de un huerto con las estrellas en el cielo, un mamut en una trampa con las olas en la playa. Hasta que él habló no teníamos palabra alguna que pusiera en conexión todos los acontecimientos de la naturaleza mediante sutiles líneas de semejanza, tan sutiles como las líneas de fuerza, pero más resistentes que el acero.

En lugar de utilizar un modelo ya dispuesto, Newton tuvo que construir uno nuevo para mostrar las conexiones existentes en un todo que nadie había concebido como tal todo. Nosotros ahora disponemos de los conceptos de gravedad y de energía, Newton desarrolló el concepto de atracción y mediante él puso de manifiesto el poder de lo distante. Freud desarrolló el concepto del inconsciente y mediante él puso de manifiesto el poder del pasado [1]. Cada uno introdujo una pa-

[1] Con respecto a la concepción del inconsciente en la literatura pre-freudiana

labra y por ello creó una notación que nos impele hacia una nueva experiencia y también nos capacita para coordinar la experiencia pasada.

Merece la pena que prestemos atención al contraste entre la reflexión convencional y la no-convencional. Cuando el adolescente aludido por Sócrates comprendió que un cuadrado cuyos lados son de longitud doble a la de los lados de otro tiene una superficie mucho mayor que el doble de la del otro, no pretendió relacionar cosas de manera insólita o separarlas de aquellas a las que usualmente estén asociadas. Consecuentemente no necesitó introducir nuevas palabras o ampliar o restringir el uso de las viejas. Igualmente un abogado, aunque defienda un caso desesperado, no violenta, si puede evitarlo, las convenciones ordinarias o legales ni el uso de las palabras claves del caso.

Los poetas, sin embargo, moldean el uso del lenguaje según sus necesidades, y lo mismo hacen los científicos filosóficos y también los filósofos metafísicos. Glanville Williams nos sorprendió al decir que el discurso legal no pertenece realmente a la familia de los discursos fácticos como podría afirmarse de «¿No era Jorge Forsyte realmente un Forsyte?». De esta forma nos indujo a reconocer el contraste entre la pregunta «¿Hay arsénico en el cuerpo?» formulada antes de haber enviado los órganos para su examen y la pregunta «¿Hubo negligencia en este caso?» hecha después de haber encontrado el caracol. Nos indujo también a reconocer las conexiones entre el discurso legal y el uso de las palabras.

Es cierto que en lugar de esto podría haber dicho tranquilamente: «Entre las argumentaciones de las que decimos que versan sobre cuestiones de hecho, hay diferencias dignas de atención.» Pero, si hubiera hecho esto, ¿habría conseguido suscitar la atención necesaria para romper en todos los casos particulares con viejos hábitos de relacionar las cosas? Podría ser. Pero, después de todo, ¿por qué no iba a poder hacerlo sirviéndose de una paradoja? Precisamente porque se sirvió de ella nosotros seguimos de forma inmediata su argumento, fuera con gusto o con fastidio. Y aún más. Nos sentimos estimulados a oponernos a él e incluso a defender el enunciado de que las cuestiones legales son cuestiones de hecho, ya que en su consideración lo que intentamos es llegar a comprender adecuadamente lo que ocurrió. Y cuando mantuvimos esta discusión (metafísica) habíamos entendido ya el carácter del discurso legal de una forma en que con anterioridad nunca lo habíamos logrado.

véase, por ejemplo, Anthony Trollope en su obra *Framley Parsonage,* capítulos XIII y XXI y otros lugares, y *El eterno marido* de Dostoievski.

Los que dicen que las cuestiones que no son resolubles mediante el experimento y la observación son cuestiones terminológicas, hablan en sentido amplio —tan amplio como el que llama a un sombrero el Taj-Mahal. Esto es lo que hacen los científicos, los filósofos o los poetas que dicen que no se puede mover una flor sin que afecte a una estrella. Lo que dicen no parece serio, pero tiene su método.

II.

En la sesión anterior nos detuvimos a reflexionar sobre la reflexión. Hay veces en que sin dejar de seguir líneas convencionales está lejos de aburrirnos por la complejidad de los datos que maneja. Esto es lo que ocurre en los cálculos matemáticos. Partiendo de una maraña de datos sobre los trenes que salen de Brighton y de Londres, un matemático es capaz de asombrarnos diciéndonos en qué punto se cruzan unos con otros. Otras veces en que carece de esta complejidad tampoco la reflexión nos aburre lo más mínimo, y ello porque en lugar de seguir líneas convencionales nos presenta cosas familiares pero relacionadas de forma totalmente nueva. En este caso lo que se necesita son nuevas palabras, nuevas metáforas, nuevas paradojas y nuevas contraparadojas. Al filósofo, al no disponer de nueva información y al no poder tampoco entretenernos ni asombrarnos de la forma en que lo puede hacer un matemático, no le queda otra alternativa que la de ser paradójico o aburrido. Y los filósofos metafísicos no constituyen una excepción. Por fortuna suelen ser paradójicos. Así, por ejemplo, dicen que las cuestiones sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, no constituyen cuestión alguna, o que, si lo hacen, no son más que cuestiones acerca de cómo nos sentimos ante las cosas. También dicen que las cuestiones sobre pensamientos y sentimientos de los demás no son más que cuestiones acerca de los signos de tales sentimientos y pensamientos, que un interrogante tal como «Externamente es amable, pero ¿lo es internamente?» se reduce a este otro: «Su rostro está siempre sonriendo, pero ¿me apuñalará su mano algún día?»

Y las singulares doctrinas que pretenden reducir lo misterioso a lo obvio son reacciones frente a otras paradojas todavía más paradójicas —manifestaciones según las cuales no podemos conocer lo que todos sabemos que conocemos. Por ejemplo, la paradoja de que las cuestiones legales no son más que cuestiones terminológicas proviene en parte del temor a que alguien dijera que son cuestiones cuya respuesta no podemos conocer nunca, que son cuestiones como la referente a la presencia o ausencia de la esencia de la negligencia, esencia

que constituye algo tan sutil que a veces es muy difícil que podamos detectar su presencia.

Es en extremo confundente decir de aquellos casos en que los hechos no determinan una respuesta por muy bien que los conozcamos, que no conocemos la respuesta, que no sabemos lo que tenemos ante nosotros.

Pero es todavía más confundente decir que no sabemos realmente la respuesta en aquellos casos en los que ordinariamente diríamos que sí la sabemos. Y, sin embargo, esto es lo que hacen los escépticos matafísicos. Sus dudas son ridículas y, sin embargo, producen pavor.

Es ridículo sugerir que nunca sabemos lo que pasa a nuestra espalda, que nunca sabemos lo que haya ocurrido el día anterior, que nunca podemos saber por el rostro de alguien lo que realmente pasa en su alma. Pero, ¿y si fuera verdad? Es ridículo. Y, sin embargo, ¿podemos volvernos siempre con la suficiente rapidez para asegurarnos de que los árboles no estaban cuchicheando y riendo entre dientes a nuestra espalda? ¿Podemos alguna vez conocer el pasado si no podemos contar más que con viejas narraciones, huesos, piedras, documentos y fotografías decoloradas en álbumes familiares o en nuestras memorias? ¿No será, acaso, todo el mundo material un sueño que siempre estamos soñando, un *show* sonambulesco manipulado por un superilusionista cuya habilidad no da pie a un solo fallo?

Por la esfera de un reloj podemos conjeturar que detrás hay un mecanismo; de las escenas de un espejo, lo que ocurre en la calle o río abajo. Y esto porque *en tales casos,* aunque nos veamos obligados por el momento a conjeturar a partir de unos signos lo que ellos significan, *en otras ocasiones nos hemos encontrado en una situación mejor* y junto a los signos hemos visto lo que significaban. De lo que vemos en los espejos de nuestras mentes conjeturamos la realidad exterior. Pero, *en estos casos,* ¿con qué derecho? Hemos confrontado nuestros recuerdos con nuestras notas y nuestras notas con nuestros recuerdos, pero ¿cuándo hemos confrontado unos y otras con el acontecimiento pasado al que se refieren? Lo que imaginamos de un hombre por su rostro podemos verlo confirmado en sus palabras, lo que imaginamos por sus palabras podemos esperarlo en sus acciones. Pero nunca habremos pasado de todos estos signos, al fin y al cabo externos, a su estado interior. Y si se nos pidiera que garantizáramos de alguna otra manera la corrección de lo que pensamos acerca de los pensamientos y sentimientos que hacen a una persona comportarse como lo hace, nos veríamos tan incapaces como un electricista que tuviese que garantizar que una batería estuviera cargada sin ponerla

en conexión con el motor de un tranvía, con una bombilla, con un reloj o con un timbre.

Es ahora cuando, en su extremismo, comienza el escepticismo a mostrarse absurdo y cuando se le presenta la gran oportunidad al metafísico perspicaz, que no la desaprovecha. «Exactamente —nos dice—, exactamente.»

Somos incapaces de solventar esas absurdas cuestiones. Tan incapaces como el electricista y *en el mismo sentido.* El electricista es incapaz de satisfacer la petición que se le ha hecho porque la petición no tiene sentido. Quien la hiciera pretendería pedir al electricista que hiciese algo, pero sólo *pretendería,* como quien pidiera a un estadístico que hallase el peso medio para una población de niños, pero sin incluir el peso en el estudio individual de los niños. Somos incapaces de descubrir los sentimientos de otro si alguien nos pide que lo hagamos sin valernos de lo que aquél diga, de cómo mire, de lo que haga ahora y más tarde. Somos incapaces porque esta petición es contradictoria consigo misma, como lo eran las peticiones formuladas al electricista y al estadístico. Para verlo supongamos que alguno de nosotros intentara responder a la petición que se nos hubiera hecho. Se le habría pedido que averiguase si Juana está enfadada pero sin valerse de sus palabras ni de su conducta. Pondría mucho cuidado, como es natural, en evitar ver a Juana o en oír nada de lo que ella dijere, y si lo hiciera no prestaría la menor atención. Puede ser que consultara a las estrellas o a una bola de cristal o que respondiese atribuyendo a Juana su propio estado de humor. Pero inmediatamente se le diría que esto no hace al caso, ya que es entender mal la pregunta «¿Está Juana enfadada?» y convertirla en una pregunta sobre las estrellas o sobre su propio estado de ánimo. Si, por otra parte, *observara* a Juana y *escuchara* lo que ella dijera, se le diría de nuevo que eso no hace tampoco al caso y que nada podría hacer al caso por larga que fuera su indagación desde el momento en que ésta sólo le informaría sobre si la conducta de Juana es en el presente y será en el futuro del tipo que esperamos cuando se nos dice que está enfadada.

Las dudas del escéptico siguen pareciendo tan absurdas como siempre. Y sin embargo, ¿es la conciencia igual que la electricidad?, *¿sabemos* de ella de igual modo?, *¿no es* nada más que sus efectos? El metafísico escéptico no está de acuerdo y entre las triunfales risotadas del sagaz positivista replica con seria expresión: «Sí, es absurdo decir que, aun cuando sepamos que una batería hace todo lo que puede esperarse de ella, todavía no sabemos si está cargada o no lo está. Pero no es absurdo por el mismo tipo de razones decir que, aun cuando sepamos que una cosa se comporta de la forma que puede

esperarse de un ser enfadado o inteligente, no sabemos si está enfadado o es inteligente. No tiene sentido decir que se sabe que una cosa tiene electricidad sin haberlo averiguado por lo que contundentemente llamamos los efectos de la electricidad. Pero no carece de sentido de igual manera hablara de saber que una persona está enfadada en su corazón sin saberlo por los efectos del enfado, porque la persona interesada lo hace. Y si tiene sentido decir que una persona hace algo, también *tiene sentido* decir de otra que lo hace. Si es concebible que Santiago siga la argumentación de Einstein, no carece de sentido sugerir que Jorge también podría hacerlo —aunque de hecho Jorge carezca de la preparación y de la habilidad requeridas. Si fuera concebible que Santiago hallara el peso medio sin pesar a los niños, también sería concebible que lo hiciera Jorge. Es absurdo decir eso de Jorge porque es absurdo decirlo de *cualquiera.* Pero no es absurdo decir de *cualquiera* que sabe cómo se siente Juana sin observar su rostro ni escuchar lo que dice. Juana lo sabe. Y cuando se dice que nadie que no sea ella sabe realmente cómo se siente Juana, lo que se quiere decir es que nadie lo sabe como lo sabe ella.»

En esta réplica verdad y falsedad se hallan sutilmente entremezcladas. Es indudablemente cierto que el modo en que logramos algún conocimiento acerca de la conciencia y el alma es diferente al modo en que lo logramos sobre la electricidad y abstracciones tales como el niño medio y el hombre económico. Es cierto que aunque un daltónico pueda, en cierto sentido, saber que el cielo es azul y la hierba verde por lo que los demás dicen que ven, no lo sabe, sin embargo, como el que no es daltónico. Quien nunca ha sentido dolor no sabrá cómo se siente uno cuando se tiene dolor como los que lo han sentido. Sabrá cómo es su aspecto, sabrá lo que dicen y hacen. Pero esto es otra cosa. Por esto es falso que saber que alguien tiene dolor no sea más que saber cómo es su aspecto, lo que dice y lo que hace, y lo que haría. Saber que alguien siente dolor no es igual que saber que una cosa conduce una carga eléctrica negativa. Incluso aunque una persona, *A,* que haya sentido dolor, lo esté sintiendo simpática o telepáticamente con otra, *B,* no sabe lo que la otra, *B,* tenga dolor por lo que ella, *A,* siente, como *B* misma sabe que ella, *B,* tiene dolor.

Pero es totalmente falso que tenga sentido hablar de que *A* conozca las sensaciones de *B como lo hace B.* Si el médico pregunta a *A:* «¿Cómo se siente usted esta mañana?», *A* contestará según se sienta. Pero si *B* hace lo mismo para responder a la pregunta que el médico dirige a *A,* diremos que *B* no ha entendido bien y que ha creído que la pregunta del médico se refería a él. Si hace

algo diferente, haga lo que haga, no responderá a la pregunta como lo haría *A*.

Por consiguiente, es completamente cierto que nadie sabe cómo se siente una persona como lo sabe ella misma, porque nadie puede saberlo, de la misma forma que nadie puede tener el hijo de otra persona.

Esto sería una buena razón para decir que nadie puede saber nunca cómo se sienten los demás, pero sólo si cuando decimos «*A* sabe que *B* está satisfecho» quisiéramos decir que *A* lo sabe *como lo sabe B*. Pero no es esto lo que generalmente queremos dar a entender. Es lo que el escéptico quiere decir si los hechos a los que alude han de justificar lo que dice. Pero no es lo que ordinariamente se quiere decir.

A su vez esto tampoco demuestra que sepamos cómo se sienten los demás. Pero sí pone de manifiesto que los aspectos de nuestro conocimiento hacia los que el escéptico llama la atención al decir paradójicamente que no sabemos cómo se sienten los demás, no prueban lo que dice en el uso literal, convencional y usual de las palabras que emplea.

¿Qué ha ocurrido en esta discusión? Comenzamos con una ridícula declaración de ignorancia que de pronto pareció seria. Conforme iba pareciendo más seria seguía pareciendo ridícula. «Nadie conoce nunca los sentimientos de los demás» sonaba al principio sencillamente ridículo. A medida que el escéptico iba defendiendo su paradoja comprendimos que había comenzado a poner sobre el tapete una cuestión a la que usualmente nadie accede, ya que hablamos y pensamos siempre como si la *mente* de otro fuese algo que está detrás de su rostro y de lo que nosotros tenemos conocimiento mediante las indicaciones de éste, de la misma manera en que cualquiera puede conocer el curso de las corrientes en un arroyo de aguas transparentes mediante lo que flota en su superficie, o de la misma forma en que cualquiera puede averiguar desde el exterior si hay alguien en una casa y lo que en ella está pasando.

El escéptico señalaba que mientras estamos justificados para interpretar el movimiento de lo que flota en el arroyo y las persianas bajadas y las ventanas cerradas como lo hacemos en virtud de que en otras ocasiones hemos encontrado estos signos asociados a otras evidencias que confirman directa y completamente nuestras interpretaciones, no es este el caso de nuestras interpretaciones sobre los sentimientos de los demás, pues, aunque dispongamos de toda la evidencia de que se pudiera disponer, nunca hemos tenido otras evidencias más directas ni más completas.

En este punto el positivista ponía de relieve que nunca hemos

dispuesto de tales otras evidencias porque nunca habríamos podido tenerlas, al igual que nunca podríamos tener evidencias más directas del peso del niño medio que aquellas que nos proporciona pesar a los niños individualmente. Y propuso un modelo para la conciencia radicalmente diferente. Decía: «Hablamos de la electricidad y de la energía como si fuesen algo diferente a sus efectos y al hablar de esta guisa puede ocurrir que nos viéramos sorprendidos ante el interrogante de si sabemos alguna vez si hay o no electricidad o energía en una cosa. Una 'duda' sobre la energía o la electricidad tendría su origen en la manera de hablar útil pero engañosa que nos impide comprender que saber que una cosa está cargada eléctricamente o contiene energía consiste precisamente en saber que se comporta de cierta manera. Del mismo modo nuestra 'duda' sobre la conciencia de los demás tiene su origen en una manera de hablar útil pero engañosa que nos impide comprender que conocer la existencia de conciencia en una cosa consiste precisamente en saber que ésta se comporta de cierta forma.»

En la siguiente etapa de discusión vimos que el modelo propuesto por el positivista para la conciencia también es confundente. Vimos que, aunque es cierto que es contradictorio consigo mismo decir que todo el mundo tiene el mismo derecho que *B* a hablar del coco tal como se le presenta a *B*, porque el coco dejaría de ser coco y se convertiría simplemente en un hombre feo, ello no es debido a que la lógica de la conciencia sea la misma que la de la electricidad. Expusimos, aunque esquemáticamente, lo que le deja a uno insatisfecho en la respuesta del positivista. Y al hacerlo llegamos a hacernos cargo precisamente de la peculiaridad del conocimiento de lo mental que hace a los escépticos decir lo que dicen. Es la misma peculiaridad que hace que se diga que lo mental es «privado» como opuesto a las cosas físicas que se hallan abiertas de igual modo a la observación de todos. Lo que hace que se diga que lo mental es privado es precisamente el hecho de que lo mental «no se halla abierto igualmente a la observación de cualquiera», y por esto es por lo que, si *A* responde aludiendo a su estado a una pregunta sobre cómo él, *A*, se siente, eso constituye una respuesta a la pregunta, mientras que si es *B* quien responde aludiendo a su estado a una pregunta sobre cómo se siente *A*, eso constituye una interpretación errónea de la pregunta. En esta sesión, por consiguiente, hemos pasado revista a cuestiones sobre lo mental en cuanto son y no son réplicas satisfactorias o insatisfactorias de lo que no son tales.

III.

En la última sesión estuvimos considerando cómo en la reflexión metafísica se puede llegar a ver lo que se había tenido mucho tiempo delante de los ojos y advertimos lo vacilante y oscilante que puede ser este proceso. Vimos cómo lo que había parecido siempre ser conocimiento puede repentinamente parecer que no es tal, y después que es conocimiento, pero no como nosotros lo habíamos concebido, y de nuevo que no es conocimiento, y acto seguido que es un tipo de conocimiento diferente a lo que había parecido ser otras veces. De esta forma lo que había parecido durante muchos años ser cordura, puede en un momento parecer locura, lo que había parecido ser amor puede de repente parecer que no había sido realmente amor y después parecer nuevamente que sí lo había sido.

Es conocido el recurso de los filósofos de recordarnos ciertas ocasiones en las que lo que parecía ser oro no lo era, lo que parecía ser un hombre resultó ser un muñeco. Recurriendo a estos casos pretenden demostrar la imposibilidad del conocimiento. Los poetas, los dramaturgos y los novelistas nos presentan una y otra vez la sorprendente continuidad entre el amor y el odio, el cariño y el apasionamiento. ¿Demuestran con ello la imposibilidad del amor? ¿Seremos nosotros tan sensibles y tan sagaces como para decir que el amor, sea el de una amante o el de una madre, *es* por completo un tipo de apasionamiento? ¿O diremos, en lugar de aceptar tal denigración, que el amor no existe? ¿Aceptaremos los argumentos de Proust y otros y nos hallaremos en un mundo en el que la amada desesperación es el único apoyo, aunque algo enfermizo, de la esperanza de perecer? ¿O tendremos, como Dostoievsky, Freud y otros muchos exploradores del mundo espiritual, el coraje de rehusarnos a negar la maldad y además el coraje de no negar entonces la bondad?

Lo peor del caso es que Dostoievsky es muy desconcertante. Tras las casas de verano siempre está surgiendo una estridente tormenta; en esas enormes habitaciones en las que junto a los restos de la última comida siempre hay una botella de champaña, todo se disuelve en lo que no era. Cuando hace poco alguien reparaba en esto le contesté: «¿Y qué me dice usted de Freud? ¿No es cierto que impone algún orden sobre el caso?» «Sí —me dijo—, es cierto, pero...» «¿Pero qué? —dije yo—. Es que acaso hay algo que se ha perdido bajo los títulos de capítulo 'La psicología de los errores', 'La fijación al trauma', 'La teoría de la libido'?» Los términos científicos nos dan una visión de la realidad más amplia, pero demasiado distante, tan distante que no sentimos ya ni la tristeza ni la alegría. Y a medida

que disminuye el detalle de lo concreto se va perdiendo de vista aquello de lo que se está hablando. «Sí —me dijo—, es algo así.» «Bueno —dije—, ¿no será el remedio de esto estarnos moviendo continuamente entre lo concreto, presentado por el artista, y lo general, presentado por el científico?»

Además, la lucha con la ilusión, la desilusión y la desesperación es algo más personal que todo esto. Por muy capaz que sea el artista, por muy aguda que sea la visión que tiene de algún otro, ésta no tiene por qué ser la visión que uno tiene de uno mismo. Hemos visto por qué se dice que uno se conoce a sí mismo de una forma en la que no puede hacerlo nadie más. Pero también es sabido que es difícil verse como lo ven a uno los demás, y esto implica que es difícil verse como uno ve a los demás, que el consejo «Conócete a ti mismo» no es fácil de seguir. En psicoanálisis se lleva a cabo un determinado intento de hacerlo con la ayuda de otro. Uno tras otro se van asociando los detalles concretos y despacio, muy despacio, comienza el caos a tomar un orden y las difuminadas sombras a cobrar forma. Pero hay intensas fuerzas que se oponen a ello.

No es sólo el que estén medio olvidados los acontecimientos que es preciso recordar. Además de esto y en relación con ello está el hecho de que existe ya una manera de narrar la propia historia que selecciona, subraya y asocia cosas en ciertas constelaciones. Así, por ejemplo, se narra la historia en términos de amor para con ciertas personas y de odio para con otras. Usted quería a su madre y a su padre y a su hermana pequeña, que era más débil que usted. Odiaba a los vecinos que envenenaron al gato y despreciaba a su tío Pedro que deshonró el nombre de la familia vendiendo acciones falsas en cantidades asombrosas. Usted le despreciaba, naturalmente, aunque tuviera un coche tan espléndido. Usted quería a su hermana. Como es natural, había ocasiones en que usted perdía los estribos con ella, pero eran errores temporales debidos a que ella le había roto sus mejores soldados, o le había destrozado su mejor libro, o cosas por el estilo. Hasta aquí todo está bien. Es solamente más tarde cuando, quizá, la corrección de esta presentación comienza a ser dudosa. Usted quiere a su mujer. Naturalmente se enfada algunas veces con ella. Y le entristece decir a veces que se enfada con ella demasiado, excesivamente, mucho más de lo que se habría enfadado si hubiera sido algún otro quien hubiera hecho lo que ella había hecho. Puede ser que ella haya hecho lo mismo en alguna ocasión anterior. Pero en otras ocasiones no lo ha hecho. Y, de cualquier forma, ¿por qué se enfadó usted tanto desde la primera vez? Puede ser que a veces se vea usted tentado a decir que la detestaría si no fuese porque la quiere y mucho. Y ahora se queda usted pensando; aunque algunas veces su

hermana se ponía muy triste, también es verdad que algunas otras se enfadaba usted con ella por muy poca cosa, y no en menor medida se irritaba usted cuando, ya mayores, ella le decía *una vez más* y en un cierto tono de voz que era más pequeña y más débil que usted. ¿La detestaba realmente usted por el amor que se ganó con tanta facilidad?

La sugerencia es descabellada. Pero ¿es que no hace al caso?, ¿no es cierto que hace mucho al caso? La sugerencia de que un sombrero es un monumento, de que la argumentación legal es verbal, de que el conocimiento de las mentes de los demás no es realmente conocimiento, son todas ellas descabelladas, pero no por eso dejan de hacer al caso. Nos fuerzan a reconocer cosas familiares pero no reconocidas. Las sugerencias psicológicas, aunque a veces sean descabelladas, ponen también de manifiesto para nuestra consternación o nuestra satisfacción cosas que habíamos sentido arrastrarse en la sombra y ahora hemos de ver a la luz.

Las paradojas metafísicas, tales como «El discurso ético es propaganda», «El pensamiento reflexivo es un pensamiento que versa sobre palabras», son peligrosas y han de ser compensadas por la re-aserción de las antiguas verdades opuestas a ellas. También son peligrosas las paradojas psicológicas y requieren un proceso dialéctico en el que ser compensadas. Por ejemplo, la paradoja psicológica «Todos estamos locos» ha de ser compensada por su opuesta «Todos estamos cuerdos» y por la re-aserción de «Algunos de nosotros están locos, pero otros no lo están»; solamente ahora no nos cegará la antigua verdad con respecto a las continuidades reveladas por las paradojas. La paradoja de que usted odiaba a su hermana ha de ser compensada por la re-aserción de la antigua verdad de que usted la quería y la nueva verdad de que usted la quería más de lo que pensaba cuando juntos construían casas en los árboles o cazaban jabalíes en el jardín.

Para lograr una nueva aprehensión de alguna parte de la realidad hemos de desembarazarnos de viejos hábitos de aprehensión probablemente cristalizados en alguna forma familiar de presentación. En un libro reciente, *Placer en la Pintura,* su autora dice en una nota sobre los impresionistas: «*Descubrieron* (las cursivas son mías) que la luz puede cambiar completamente el color, que un vestido rojo puede tener otros colores que no sean el rojo» [2]. Al principio la gente quedaba desconcertada ante los lienzos de los impresionistas. Nunca habían visto árboles como aquéllos. Y, sin embargo, no hay duda alguna de que a menudo habían tenido ante sus ojos lo que los impresionistas descubrieron. Dice Oscar Wilde: «Puede que haya habido

[2] Pamela Strain, *Pleasure from Pictures,* p. 100.

neblinas en Londres durante siglos. Me atrevo a decir que las hubo. Pero nadie las vio, y, por tanto, no sabemos nada sobre ellas. No existieron hasta que el arte las descubrió» [3].

A los poetas les es generalmente reconocido el derecho a utilizar las palabras de forma insólita para presentar lo que ven al enfrentarse con las cosas en un experiencia inédita e infantil y a la vez madura.

Pero no suele admitirse que quien habla o escribe en prosa pueda hacer lo mismo. Y, sin embargo, él también puede estar afanado en una reexploración de la multiplicidad de las cosas sin tener que verlas siempre en las constelaciones impuestas sobre ellas por viejos nombres. También puede sentir la necesidad de liberarse del dominio de un nombre. Así, por ejemplo, el metafísico impresionado por la peculiaridad de un debate hace bien en evitar denominarlo por su nombre usual —«debate fáctico», por ejemplo— y puede intentar hacerlo mediante un nombre nuevo, como «debate terminológico». Esto tendrá también sus peligros a no ser que ponga especial vigor en imaginar, en reflejar las caras, los gestos, el tono, las palabras y las circunstancias de los participantes en el debate y permita que tales imágenes le sugieran las caras, los gestos, el tono y las palabras empleadas en otros debates. De esta forma puede lograr asociaciones y apreciar aspectos que nunca se le habrían ocurrido ni habría apreciado si hubiera aplicado al debate que se desarrolla delante de él el nombre usual o uno nuevo pero de manera demasiado rígida, ya que tal nombre habría tenido el poder suficiente para hacerle seguir líneas familiares e impedirle así captar nuevas constelaciones. Y es perfectamente legítimo el derecho del filósofo a emplear un nombre insólito y no el usual para aludir a lo de siempre cuando intente participar a alguien las insólitas asociaciones a las que ha llegado. Así acaece que los filósofos metafísicos digan cosas sorprendentes al querer expresar lo que han visto. Es lo que hacen también otros filósofos y es lo que hacen los poetas, novelistas, psicoanalistas y, en general, todos los que son filósofos en el amplio sentido de que reflexionan sobre lo que han observado con el fin de lograr una nueva y más amplia comprensión de la realidad.

Imaginemos que todos los mapas hubieran sido trazados hasta la fecha en proyección de Mercator, y que el señor *A* hubiese recibido como regalo de boda un mapamundi en una proyección distinta.

Aquello no tiene para él ni pies ni cabeza, es algo sin sentido. Días más tarde, cuando su amigo filósofo el señor *P* lo mira, dice: «¿Cómo es que no te has dado cuenta de que es un mapamundi?» Estas sencillas palabras pueden ser suficientes, es posible que obren

[3] *The Decay of Lying*, p. 37.

sobre el señor *A* como si fueran mágicas. Pero también es posible que no sea así y que replique: «¿Qué es lo que quieres decir?», ya que nunca ha concebido un mapa en proyección distinta a la de Mercator, nunca ha visto Africa con aquella forma. En tal caso será preciso ir apartándole gradualmente de su sencilla concepción cartográfica poniendo ante él mapas que difieran progresivamente de la proyección de Mercator. Con este procedimiento puede ocurrir que al final exclame: «¡Ah!, sí, sí, ya lo veo», y al decir estas palabras el mapa que recibió como regalo le parecerá ya tan diferente que no será para él algo sin sentido. El señor *A* habrá hecho un descubrimiento. El carácter de su descubrimiento merece una consideración cuidadosa. Las palabras del señor *P* «Esto es un mapamundi» constituyeron una sorpresa para él y es precisamente el porqué de tal sorpresa lo que merece una atenta consideración. Por otra parte, el señor *P* justificó su aseveración, y el carácter de la justificación dada merece ser considerado de igual manera.

Imaginemos ahora que el señor *S,* que es un científico, dice al señor *A* señalando un pliego de papel blanco: «Eso es un mapamundi.» La respuesta del señor *A* no se hace esperar: «No entiendo lo que usted dice.» El señor *S* entonces pone el pliego de papel encima del fuego y lo mantiene hasta que ante los atónitos ojos del señor *A* comienza a aparecer la tinta invisible configurando un mapa en el sentido convencional y ordinario de su representación de tierra y agua en proyección Mercator. El descubrimiento, la sorpresa y la justificación son en este caso muy diferentes a lo que eran en el ejemplo anterior. Si el señor *S* es capaz de impresionar al señor *A,* ello se debe a que sabe algo sobre las reacciones del folio, tema de su conversación que el señor *A* desconoce, mientras que en este sentido el señor *P* no sabía nada que no supiera el señor *A* y que no pudiera ver por sí mismo.

Imaginemos ahora que el señor *M,* hombre de mente clara, aguda y dotada matemáticamente, señala hacia un mapa intrincadísimo y en gran escala de la ciudad por la que él y el señor *B* han estado paseando toda la tarde y dice: «Esto es un mapa de donde hemos estado esta tarde.» «Eso no lo dices en serio», replica el señor *B.* «¿Cómo que no? —dice el señor *M*—. ¿Te acuerdas de la catedral?, pues aquí está. De la catedral salía aquella calle ancha, con vías de tranvía, que bajaba hacia un canal, ¿no?, aquí la tienes», etc. El señor *B* está deslumbrado, no había comprendido que tenía delante un mapa, un mapa corriente de la ciudad que tanto le había encandilado esa misma tarde. Sin sacar ningún conejo de ningún sombrero el señor *M* es capaz de sorprender al señor *B* mostrándole lo que no había visto sin mostrarle nada que no hubiera visto. Y, a diferencia del señor *P,* el señor *M*

puede lograrlo mediante una prueba que sigue líneas totalmente convencionales. No tiene que ampliar, restringir o violentar de manera alguna el uso de la palabra «mapa» o de cualquier otra palabra.

Es fácil advertir que no hay solución de continuidad entre estos dos tipos de descubrimiento por reflexión, ya que en lugar de imaginar que el mapa al que prestaban atención los señores *M* y *A* estaba trazado de forma convencional, podemos imaginar que se apartaba ligeramente de ésta, y posteriormente, que los patrones a los que se ajustaba no tenían absolutamente nada de convencional. De esta forma la prueba aducida por el señor *M* en orden a mostrar que aquello era un mapa de esto o lo otro será cada vez menos convencional y se aproximará cada vez más al tipo de prueba que daba el señor *P*. En la mayor parte de los descubrimientos que llevamos a cabo a lo largo de nuestra vida esos tipos de sorpresa, prueba y descubrimiento se hallan entremezclados en diversas proporciones. Sin embargo, tendemos a comportarnos como si sólo hubiera dos tipos de descubrimiento, el descubrimiento científico por observación y experimento y el descubrimiento deductivo en estricto acuerdo con hábitos generales de presentación. Esta tendencia ha encontrado expresión en la declaración de que un enunciado solamente tiene sentido en la medida en que puede ser verificado por observación o por cálculo y que si no lo es, constituirá una expresión de nuestros sentimientos, será poesía o algo semejante y no realmente un enunciado, no será nada que revele la verdad y sobre lo que puedan aducirse razones en pro o en contra.

Este hábito de pensamiento puede tener malas consecuencias. Para empezar, ha inducido de hecho a decir que la metafísica no tiene sentido, que las paradojas y contraparadojas metafísicas no son realmente enunciados y que el razonamiento metafísico no es más que una confusa ficción de razonamiento. Pero tiene consecuencias mucho más amplias y más serias que ésta, porque no solamente induce a denigrar el pensamiento reflexivo metafísico, sino a denigrar todo pensamiento reflexivo filosófico, todo pensamiento reflexivo que no se desenvuelva dentro de los límites de las convenciones ordinarias. Veámoslo con algún detenimiento. Una persona expresa un enunciado no convencional, un enunciado paradójico, solamente cuando, por muchas razones que haya *en favor* de lo que dice, hay también razones, aunque sean superficiales, *en contra* de ello; si no es así su enunciado será convencional, no será una paradoja sino una perogrullada.

Pero si nada es una paradoja, a no ser que haya razones en contra suya, y todo enunciado que es realmente un enunciado o ha de ser verificable por observación, o ha de serlo por cálculo, entonces ningún enunciado paradójico es realmente un enunciado, ni las razones en

favor de él son realmente razones, ya que en tal caso la situación es la siguiente: Cuando un enunciado no es verificado completamente y, sin embargo, contiene un elemento de profecía y se presta por ello a la verificación por observación, puede ser que tengamos a la vez razones en favor o en contra de tal enunciado; por ejemplo, antes de ser operado o de que se le haya hecho una radiografía a un paciente puede haber razones para pensar que tiene úlcera de duodeno y puede haberlas para pensar que no la tiene. Pero si un enunciado puede ser verificado mediante un cálculo a partir de hechos ya conocidos, tanto las razones que lo avalan como las razones contrarias a él son completas, concluyentes. Por ejemplo, si la edad media de los niños puede ser calculada de esta forma a partir de hechos ya conocidos, no puede ocurrir que haya al mismo tiempo razones para decir de un enunciado sobre la edad media de los niños que es verdadero y razones para decir de él que es falso. Por ello los enunciados que no son verificables mediante la observación y que no son tales que no haya solamente razones a su favor o solamente razones en contra suya no pueden ser realmente enunciados, y las razones en favor o en contra no pueden ser realmente razones.

Y esto no es una muestra de razonamiento general y académico. Es la formulación general y explícita de un extendido hábito de pensamiento que opera tácitamente una y otra vez. Imaginemos que un matrimonio vuelve a casa después de haber asistido a una conferencia introductoria sobre psicoanálisis. Van caminando en silencio hasta que de pronto el marido dice: «¡Vaya un mejunje; y llamar a eso ciencia...!» La mujer replica: «Pues yo creo que casi llegó a probar sus afirmaciones centrales.» «¡Llegar casi a probar! —ironiza el marido—; he oído hablar de la demostración matemática y de la prueba científica, pero nunca de *llegar casi* a probar algo.» Podemos suponer que esta respuesta ha logrado silenciar a la mujer, pero ¿tiene que ser necesariamente así? De ningún modo, pues ¿no es aquello a lo que ella se refiere mediante la expresión «llegar casi a probar algo» precisamente el tipo de prueba adecuado a las paradojas?

Los enunciados que expresamos realmente suelen comportar un componente de profecía. El tipo de justificación de tales enunciados consiste en mencionar ciertos acontecimientos que, a su vez, justifican las expectativas de otros que, si ocurren, prueban el enunciado original cada vez en mayor grado. Si, por ejemplo, a la vista de ciertos síntomas el médico diagnostica úlcera de duodeno, el curso de la enfermedad o su reconocimiento más completo confirmarán o infirmarán el diagnóstico. Hay otras ocasiones en las que, como hemos señalado, afirmamos un enunciado que no pretende más que compendiar hechos conocidos. Así ocurre, por ejemplo, cuando habiendo

seguido la enfermedad su curso el médico dice: «Aquí lo tiene, era úlcera de duodeno.» En tales casos el elemento profético que estaba presente en el diagnóstico y en la mayoría de nuestros enunciados, ha desaparecido, con lo que cambia tanto el carácter de la afirmación como el de su prueba: ésta es ahora completa —es una demostración. Podemos proceder como si estos dos tipos de enunciado y de prueba fueran los únicos, pero si lo hacemos tergiversaremos el carácter de aquellos enunciados que no se adecuen a ellos y el de sus pruebas. Y hay enunciados con tales características.

Podemos recordar, en primer lugar, los casos jurídicos en los que se conocen todos los hechos relevantes y, sin embargo, la prueba no es una demostración y por ello no es completa. En tales casos tendemos a pensar que tal prueba es incompleta en el mismo sentido en que lo es la de un diagnóstico que todavía comporta una profecía y a interpretar el que no logremos una respuesta correcta como el mismo tipo de ignorancia que el de aquella en la que nos encontramos sobre algo que está oculto o no está presente. Es precisamente para combatir este orden de ideas por lo que Glenville Williams decía: «No hay nada que ignoremos en estos casos. Son cuestiones verbales.»

Algo similar ocurre con las descripciones paradójicas, no convencionales, de lo que ya se conoce. Como constituyen una convención no convencional, las palabras componentes de la descripción no están encadenadas a los hechos, y en este sentido su prueba ha de ser incompleta. Pero esto no quiere decir que su prueba sea incompleta en el mismo sentido que lo es la prueba de una predicción. Con otras palabras, aunque la prueba de *estos* enunciados es diferente a la demostración convencional, los enunciados no son por ello precarios, dudosos o inciertos.

La idea de que la justificación de un enunciado ha de ser o bien de tipo inductivo, como cuando a la vista de ciertos síntomas familiares suponemos que un paciente sufre de cierta enfermedad, o de tipo deductivo, como cuando la acumulación de datos ha llegado a un punto tal que no tendría sentido negar que sufre de su enfermedad, ha desempeñado un doble papel en la metafísica. Por un lado ha alentado su desarrollo, pero por otro lo ha distorsionado hasta el punto de conducirla casi a su muerte prematura al quedar cogida en sus propios enredos. Así, hay metafísicos que han señalado que no disponemos de razones efectivas que justifiquen lo que creemos saber sobre lo bueno y lo malo, las mentes de los demás o el mundo inmaterial, ya que si nos remontamos a las razones que una persona tiene para justificar sus afirmaciones sobre tales temas hasta alcanzar lo que en última instancia le da derecho a hacer esas afirmaciones, la relación entre tales «razones últimas» y los enunciados que se supone

que justifican no es *nunca* deductiva y, por tanto, tampoco inductiva. Y de ello han concluido que nunca tenemos razón alguna que avale esos enunciados.

Al mismo tiempo siempre ha resultado paradójico decir que nunca disponemos de razón alguna para decir una cosa en lugar de otra sobre lo que es bueno o malo, lo que pasa en la mente de algún otro, etc. Estas escépticas conclusiones no han sido nunca deducidas a partir de hechos familiares mediante una deducción tan impecable, tan incuestionable como una demostración matemática. No son tampoco conclusiones que puedan ser verificadas o refutadas por la investigación futura. Consecuentemente, los metafísicos han concluido que no podemos nunca disponer de razones que avalen las conclusiones metafísicas, que las paradojas metafísicas no son en realidad enunciados, sino simples manifestaciones de confusión.

Han pretendido, sin embargo, que su meta —metafísica conclusión— es una excepción y, como otros metafísicos, que puede ser deducida mediante unos pasos que nadie realmente inteligente y honesto puede poner en duda.

Pero el hecho es que así como su paradoja de segundo orden, según la cual no existe razón alguna para afirmar una cosa en lugar de otra en metafísica, no es simplemente una expresión de confusión, sino expresión de una nueva comprensión de las peculiaridades de la justificación de los enunciados metafísicos, de una manera exactamente igual las paradojas de primer orden de los demás metafísicos no son simples expresiones de confusión, sino expresiones de una nueva comprensión de las peculiaridades del procedimiento de justificación adecuado a los enunciados sobre lo bueno y lo malo, las mentes de los demás, etc. Algo de esto hemos visto ya en relación con la paradoja de que nadie sabe realmente lo que ocurre en la mente de otras personas, y con tiempo y atención suficientes podríamos hacer lo mismo en relación con las demás.

El pernicioso efecto de la restrictiva idea según la cual todo enunciado sorprendente o revelador ha de ser justificado o bien proporcionando a la persona sorprendida información de la que carece, o bien conduciéndola a través de un estricto proceso de deducción imposible para ella de llevarlo a cabo por sí misma, no se detecta con tanta facilidad en nuestra forma de juzgar lo que los psicoanalistas dicen. Ello se debe a que parte de la justificación de las afirmaciones que hacen los psicoanalistas y que nos sorprenden, se deducen de informaciones de las que carecíamos la mayoría de nosotros. Un metafísico no nos cuenta nunca nada que no hubiéramos oído antes, pero los psicoanalistas sí lo hacen. Como dice Freud: «... los errores y los sueños son fenómenos que ya les eran familiares...; las manifes-

taciones neuróticas, sin embargo, constituyen para ustedes una región desconocida.» Y aunque Freud se valga en gran medida de recordarnos y relacionar cosas familiares, también nos cuenta cosas sorprendentes. Nos habla, por ejemplo, de un experimento llevado a cabo por Bernheim: «Sumido un individuo en estado de sonambulismo, se le hacía experimentar toda clase de alucinaciones. Luego, al despertar, parecía no saber nada de lo sucedido durante su sueño hipnótico, y a la petición directa de Bernheim de participarle dichos sucesos comenzaba por responder que no se acordaba de nada. Pero Bernheim insistía, y le aseguraba que sabía lo que le preguntaba y que debía recordarlo. Comenzaba entonces el sujeto a vacilar en su negativa, reflexionaba, y acababa por recordar, como a través de un sueño, la primera sensación que le había sido sugerida, y luego sucesivamente las restantes, haciéndose cada vez más precisos y completos los recuerdos, hasta emerger sin la menor laguna» *.

También está la narración de Moreton Prince sobre la muchacha que mientras negaba con la boca cualquier recuerdo con campanarios o campanas escribía con su mano una experiencia que los vinculaba al dolor y al espanto que había sentido hacía mucho tiempo cuando su madre se hallaba gravemente enferma. En tales casos son hechos nuevos los que nos hacen decir: «En realidad todo lo que ocurrió estaba todavía en su mente, aunque no pudiera dar con ello a la primera», «En realidad se acordaba de ello, aunque parecía no hacerlo», «Aunque en la superficie sólo había un miedo ridículo, en lo íntimo, en el inconsciente, había dolor». Así resulta que nuevos hechos nos proporcionan una nueva comprensión de los viejos, y la nueva comprensión de los viejos una nueva libertad en la búsqueda de nuevos. El metafísico tampoco nos recuerda cosas que hayamos olvidado. El psicoanalista puede hacerlo. Todo esto es harto conocido y generalmente aceptado. La idea de que el psiconalista pone y mantiene las mentes sobre un fuego que hace aparecer lo que está escrito en ellas en tinta invisible, ejerce una influencia muy poderosa sobre nosotros. Lo que, sin embargo, no llega a reconocerse de igual manera es la medida en la que el psicoanalista nos descubre cosas por el mismo procedimiento que seguía el filósofo señor *P* cuando inducía al señor *A* a descubrir lo que tenía delante de los ojos sin comprenderlo. El señor *P* modificó e hizo más compleja la concepción que el señor *A* tenía sobre lo que era un mapa. Los médicos restringen y amplían el uso de viejos nombres de enfermedades con el fin de hacer patentes de una manera más clara sus conexiones o la inexistencia de éstas, en parte a causa de nuevos descubrimientos, pero en parte también a

* *Introducción al Psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 107-108.

causa de una comprensión acrecentada del conjunto de detalles sobre los que trabajan. Para descubrirnos cosas sobre nosotros mismos, los psicoanalistas modifican y hacen más complejas nuestras concepciones sobre el amor, el odio, los celos, la envidia, la simpatía, el sentido de la responsabilidad. Utilizan palabras familiares sin perder de vista el uso establecido pero sin esclavizarse a él.

Tal procedimiento se halla abierto siempre a una interpretación equivocada. A causa del componente de diagnóstico, pronóstico o predicción de las interpretaciones y generalizaciones psicoanalíticas no es inapropiado buscar apoyo para éstas en la forma de hechos nuevos descubiertos por la investigación. Pero en la medida en que hay un elemento no convencional en el uso de las palabras en que tales interpretaciones vienen expresadas, ninguna investigación puede proporcionar a éstas una prueba completamente convencional. La consecuencia es el sentimiento de la gente de que por sorprendente que sea el nuevo material que los psicoanalistas ponen de manifiesto y el reajuste que efectúen del viejo, nunca, sin embargo, llegan a «probar completamente» lo que dicen.

Tal sentimiento es acertado en un sentido. Los enunciados psicoanalíticos no serán nunca probados de una forma estrictamente convencional en la medida en que no estén expresados de una forma estrictamente convencional. Pero esto no los convierte en enunciados que podrían ser probados y no lo son. Los enunciados psicoanalíticos no serán probados porque no podrían serlo. En la medida en que están expresados convencionalmente y son convencionalmente inciertos en lo que comporten de predicción, pueden estar carentes de prueba, pero no la excluyen en principio. Por el contrario, son susceptibles de prueba o refutación como cualquier otro pronóstico, profecía o predicción. Solamente en la medida en que están expresados de una forma no convencional son susceptibles de prueba convencional positiva o negativa. Pero esto no los hace dudosos, inseguros, inciertos o refractarios a un procedimiento racional. Significa sencillamente que en la medida en que son paradojas, son paradójicos.

Todo esto no demuestra que los psicoanalistas prueben lo que dicen. Si lo hacen o no de una manera adecuada es una cuestión que ha de ser resuelta considerando con ellos aquello a lo que hacen referencia a la hora de justificar sus afirmaciones, pero esta consideración no ha de consistir en dar con algo con lo que nunca habíamos dado ni en agrupar todos los datos disponibles en una prueba completamente convencional.

IV.

En la sesión pasada reflexionamos sobre el peculiar carácter que presentan las pruebas de paradojas y tuvimos ocasión de ver cómo una tendencia inconsciente en evitar el reconocimiento de este peligroso tipo de pensamiento puede hacernos perder lo que él nos puede dar y cómo, en particular, esta tendencia puede desviar la comprensión de las paradojas metafísicas y psicoanalíticas.

Llegados a este punto es posible que alguien protestara: «Todo eso está muy bien, pero no hay nadie que rechace lo que dicen los psicoanalistas simplemente porque no empleen siempre las palabras en sentido literal.» «No hay duda de que todos reconocemos cierta elasticidad en el uso de las palabras o en su solemne expresión 'Comprende la lógica de la paradoja' y estamos dispuestos a poner en práctica esta comprensión.»

Ante tal objeción yo respondería: «Es cierto que todos reconocemos que el lenguaje puede ser utilizado paradójicamente; y yo no pretendo decir que todo aquel que rechace las propuestas psicoanalíticas lo haga simplemente porque no reconoce el poder de las paradojas para revelar la verdad o no reconozca tal poder en lo que los psicoanalistas dicen. Pero lo que sí quiero dar a entender es que, en general, no reconocemos adecuadamente con cuánta frecuencia y utilidad se habla paradójicamente, y que esta falta de adecuado reconocimiento puede contribuir, en particular, a que alguien rechace las teorías e interpretaciones psicoanalíticas. Lo que quiero dar a entender es que una persona puede utilizar el carácter paradójico de los enunciados tanto para continuar sin admitirlos sea cual fuere el peso de los datos recogidos en su apoyo, como para evadirlos haciéndolos objeto de una falsa aceptación.»

Detengámonos un momento en esta falsa aceptación, que no se restringe a las paradojas psicoanalíticas. Cuando alguien dice algo sorprendente, como por ejemplo «San Agustín no fue un santo», «Todos estamos locos», «En realidad no sabemos nada sobre la mente de los demás», «Las sillas y las mesas no son en realidad cuerpos sólidos», como primera reacción podemos esperar que evidencie hechos desconocidos para el resto de nosotros que avalen sus afirmaciones. Al comprobar que no lo hace o que sólo se vale parcialmente de tales hechos y al resultar, por otra parte, obvio que no hay hecho familiar alguno que pudiera ser descrito por sus palabras según el uso convencional, puede ser que digamos: «¡Ah, ahora me doy cuenta de que usted está usando las palabras de una forma peculiar», y al decir

esto no nos opongamos por más tiempo a lo que se nos dice y dejemos a la vez de prestarle mayor atención.

Por ejemplo, cuando algunos metafísicos dijeron: «Los problemas metafísicos carecen de sentido», hubo quien tomó literalmente esta paradoja y se opuso a ella tajantemente, pero hubo también quienes reaccionaron de la siguiente forma: «Usted está utilizando la expresión 'carecer de sentido' de una manera fuera de lo normal. Si por 'cuestión con sentido' usted entiende una que, o bien es científica, o bien es matemática, evidentemente las cuestiones metafísicas carecen de sentido.» Y al reaccionar así, se les escapó el significado de la paradoja. Pretendían castrarla y lo lograron, en la medida en que les afectaba. De manera similar cuando Freud calificó de sexuales a cosas que ordinariamente no habrían sido llamadas así, hubo quien se opuso a ello, pero otros, argumentando que estaba utilizando el término «sexual» en un sentido especial, quisieron imponer la paz en la discusión cuando de hecho no era ocasión para ello *.

En consecuencia, aunque sea verdad, es muy peligroso decir que los filósofos y los psicoanalistas no hablan literalmente, igual que es peligroso decir que sus paradojas son paradojas, pues sólo ante la conmoción originada al tomar una paradoja literalmente se prestará la suficiente atención a los detalles concretos que capacita para romper con viejos hábitos de agrupar y relacionar cosas y para caer en la cuenta no solamente de que una vieja clasificación ciega y deforma, sino también de cómo lo hace.

Incluso cuando se reconoce cabalmente el carácter lógico de los enunciados paradójicos y se está convencido de que al tratar con ellos la atención crítica no ha de convertirse en una atención indiferente o poco favorable y de que la atención favorable tampoco ha de ser no crítica, el filósofo metafísico y el filósofo psicoanalítico encuentran todavía grandes dificultades.

En primer lugar el material que han de manipular son sutiles modelos temporales difíciles de captar. Las características de las cuestiones dependen del papel que éstas desempeñan en los discursos —pero no sólo en los discursos que de hecho han tomado cuerpo, sino también en aquellos que podrían haberlo tomado—, de forma paralela a los caracteres de las personas que dependen del papel que éstas juegan en la vida —no sólo el papel efectivamente desempeñado por ellas, sino también el papel que podrían haber jugado si las cosas hubieran sido diferentes. Las vidas y los discursos son modelos que se desarrollan en el tiempo y que no pueden ser abarcados de

* Véase Freud, *Introducción al psicoanálisis,* cap. IV, sec. 5, «La vida sexual humana». Alianza Editorial, Madrid.

un solo golpe de vista. Por ello, no se puede llegar a entender tales modelos sin recordar inumerables episodios, sin seleccionar los puntos significativos y disponerlos como un dramaturgo.

Para llegar a entender los modelos complejos y de difícil tratamiento siempre nos valemos de otros modelos que ya hemos comprendido. Al aplicar un nombre estamos comparando una cosa con otra, con muchas otras. Así ocurre, por ejemplo, cuando hablamos de *corriente* eléctrica. Pero, como es obvio, no siempre establecemos explícitamente las cosas con las cuales comparamos la compleja realidad que tratamos de comprender. Las comparaciones que hacemos son a la vez valiosas y peligrosas. Sin ellas no podemos imponer orden alguno en un flujo desconcertante, pero con ellas puede ocurrir que en beneficio de la unidad nos ceguemos a la diversidad de lo individual.

El metafísico saca a la luz ciertos modelos inestimables establecidos ya hace tiempo y que utilizamos para entender los caracteres de ciertos tipos de problemas, enunciados y pruebas. Y lo hace no porque pretenda descartarlos como contundentes, sino para que podamos controlarlos en lugar de ser controlados por ellos, de forma que podamos tomar conciencia de cómo ilustran y cómo desfiguran. Veíamos cómo el modelo de un torrente oculto era defectuoso como modelo para la conciencia, ya que nos dejaba perplejos acerca de cuándo y dónde la corriente impulse la maquinaria corporal y cómo podríamos llegar alguna vez a detectar la presencia de tal corriente. Pero veíamos también que el modelo de la electricidad o la energía es defectuoso. No da cuenta del hecho de que, mientras el que una persona, *A,* conteste a preguntas sobre cómo se siente de acuerdo con su estado tenga sentido, no lo tenga, sin embargo, el que otra, *B,* contestara preguntas sobre el estado de *A,* refiriéndose al suyo propio. Sean cuales fueren sus deficiencias, el antiguo modelo no oscurece esto. Es cierto que desfigura el derecho propio que tiene una persona a expresar enunciados sobre lo que ocurre en su mente representándolo como el caso de un hombre que hablara de lo que hay en una habitación a la que sólo él tuviera acceso; pero no es menos cierto que al menos no deja de recoger este derecho, ni deja de recoger el hecho de que una persona puede conocer las sensaciones y sentimientos de otra en la medida en que ella misma haya tenido sensaciones y sentimientos similares: un hombre o un dios que no hubieran padecido nunca dolor alguno no podrían saber que otro lo padeciera, sino solamente que se quejara. No es sorprendente, por tanto, que nos resistamos al intento de sustituir un modelo que dé cuenta de estas cosas por otro que no lo hace. El viejo modelo nos ha servido y seguirá haciéndolo; y no es necesario tampoco que lo temamos una vez que ya no estamos fascinados por él hasta el punto de no poder reconocer

las diferencias entre el modelo y aquello a lo que lo aplicamos. Pero el hecho es que, mientras el modelo disfrute de una condición monopolística en nuestras mentes, no dejará de engañarnos de vez en cuando.

El psicoanalista también trata de sacar a la luz modelos que dominen nuestro pensamiento, nuestra forma de hablar, nuestros sentimientos, nuestras acciones, dicho brevemente, nuestras vidas. Y no es el psicoanalista profesional el único que hace esto; cualquiera que reflexione sobre la gente e intente llegar a la verdad hará lo mismo en alguna medida. Recientemente M. Blum ha difundido algunas reflexiones sobre el matrimonio y ha dicho una vez más lo que tantas veces había sido dicho, esto es, que una mujer enamorada tiende a ver a su amado no tal como es, sino como un fascinante príncipe. Podríamos añadir, lo que por otra parte también ha sido repetido una y otra vez, que el enamorado tiende a ver en su amada una princesa, una reina, un ángel, una diosa. Pero también podríamos añadir, y esto no ha sido dicho tantas veces, que un enamorado tiende a ver a la persona amada no sólo como un ser con un poder, una inteligencia, una generosidad, un hechizo y un amor divinos, sino también como un ser con un poder, una crueldad y una doblez demoníacas, como Circe, como un zorro. Podríamos decir de alguno: «Para él, Eva —¿recuerdan a Eva Brown?— se crea o no se crea, es cómo una misteriosa, por no decir curiosa, combinación de la Madonna de las Rocas y de la Venus de Venusberg.» O también podríamos decir: «En el fondo en toda mujer ve una Cressida.»

Cuando intentamos exponer la forma en que alguien ve algo, como por ejemplo un ganso, diciendo que lo ve como alguna otra cosa, un cisne por ejemplo, puede ocurrir que sólo nos interese dar una descripción ilustrativa, coordinadora, de la forma en que él ve aquello, pero puede también ocurrir que nos interese dar al mismo tiempo una explicación de por qué lo ve así. Se dice, por ejemplo, algunas veces de alguno «Mira a tal y tal como a Dios Todopoderoso», y puede ser que se diga esto aun cuando la persona en cuestión no haya oído nunca nada acerca de Dios. En este caso, sin embargo, aunque lo que decimos puede ser una descripción ilustrativa de su comportamiento, no constituye explicación alguna de por qué miraba a fulano con una reverencia tal. Si, por otra parte, la persona de la que hablamos hubiera oído algo sobre Dios y creyese o hubiera creído en El, aunque posteriormente hubiera perdido esta fe, podríamos decir: «Ve a fulano como Dios Todopoderoso», y dar mediante estas palabras, no solamente una descripción, sino también una explicación de su actitud hacia fulano.

El psicoanalista trata de describir el presente en términos que ponen en relación no sólo el presente con el presente, sino también

el presente con el pasado. Por ejemplo, supongamos que decimos: «Santiago ve en toda mujer una Cressida.» Esto no satisfará al psicoanalista. Lo que hemos dicho es suficiente como descripción, pero no explica nada. ¿Por qué ve Santiago una Cressida en toda mujer si no ha sido nunca engañado por ella ni por nadie como ella? Pero ¿es esto último verdad?, ¿no ha conocido a una mujer que le daba todo su amor y lo hacía feliz y después lo olvidaba con frecuencia y daba su amor y hacía feliz a otro? La conoció en efecto: en los brazos de su madre. No es extraño que, aun cuando los labios de Venus sean los de la Madonna, sonrían, sin embargo, como los de la Mona-Lissa.

El psicoanalista trata de sacar a la luz aquellos modelos del pasado que para bien y para mal tan poderosa influencia ejercen en el presente sobre nuestras vidas, tan poderosamente desfiguran la realidad y tan poderosamente la iluminan, ya que tales modelos no sólo desfiguran, de ninguna manera. Indudablemente el enamorado ve lo que nosotros vemos que no existe. Pero ¿no ve también lo que nosotros no podemos ver? Desde luego que Eva Brown no es Afrodita ni Diana. Pero puede ser que no sea la señorita Brown que nosotros creemos conocer. El odio puede cegar, pero el odio, incluso el neurótico, también es revelador. Puede que la sutil evidencia reunida para probar las sospechas de Albertina no pruebe precisamente tales sospechas, pero no por ello deja de probar algo [4].

Las iluminadoras y desfiguradoras fantasías y modelos que metafísicos y psicoanalistas tratan de sacar a la luz son inconscientes. Este carácter es el que hace, de sacarlos a la luz, una tarea difícil en un sentido íntimamente ligado a la dificultad que hemos analizado, la dificultad que reviste la prueba de los enunciados en los que el uso ordinario de las palabras es conservado y, sin embargo, abandonado, en los que las palabras están usadas de tal forma que no podemos decir que no lo estén en su antiguo sentido ni que lo estén. Si se nos preguntara sobre la verdad o falsedad de tales enunciados, nos veríamos obligados a decir: «Bueno, son verdaderos (o falsos) y no lo son»[5]. Y esas situaciones en las que decimos de alguien que

[4] Véase también *The Body*, de William Sausom.

[5] Se dice a veces que el inconsciente no sabe nada de lógica e incluso que no sigue las reglas de ésta. Pero ésta es una manera de hablar nada adecuada. El inconsciente sabe tanto de lógica como cualquier otro, y las reglas de la lógica no tienen por qué ser quebrantadas más en el mundo del inconsciente que en cualquier otro mundo. Lo que sí es cierto es que la lógica nos sirve para vincular nuestros enunciados solamente en tanto en cuanto el lenguaje en que expresamos tales enunciados es aplicable a los fenómenos con los que tratemos sin distorsionar estos fenómenos en aquellos aspectos en que estemos interesados. Indudablemente hay vacas que se parecen más a los caba-

inconscientemente piensa esto, imagina aquello, desea lo de más allá, siente lo de más acá, son siempre situaciones en las que al ser preguntados si alguien piensa esto, imagina aquello, desea lo de más allá, siente lo de más acá, tendemos a contestar: «Bueno, lo hace y no lo hace.» No es sorprendente, por tanto, la importancia que presenta la lógica de la paradoja para la comprensión de los enunciados del tipo «Inconscientemente...».

Consideremos el enunciado «Pensamos inconscientemente en el alma como un torrente oculto, como un pequeño pájaro que se halla en nuestro interior». Quizás alguien proteste: «Qué tontería. Puede ser que los pueblos primitivos tuvieran esta idea, pero nosotros sabemos que la conciencia, o la mente, o el alma no es de ninguna manera algo material por transparente o evasivo que esto pudiera ser.»

Es cierto que cuando alguien se duerme o fallece no nos quedamos vigilando para ver cómo su alma abandona su cuerpo ni nos dedicamos a abrir inmediatamente el cráneo para poder echar un vistazo a su alma. Más todavía, en orden a descubrir su verdad en relación con pájaros y nubes lo mismo nos vale Santiago que cualquier otro, mientras que en lo relativo al alma, si el alma en cuestión es la suya, la colaboración más valiosa es la que nos puede prestar Santiago.

Pero también es verdad que rara vez reconocemos conscientemente y de forma clara la diferencia que existe entre almas y mentes por una parte, y fantasmas, vientos, nubes y torrentes por otra. E incluso puede ocurrir que personas que digan reconocer esta diferencia no reconozcan la diferencia entre esta diferencia y la que se da entre la piedra, el hielo y el agua. Hay veces que preguntamos: ¿Cómo, cuándo y dónde actúa el alma sobre el cuerpo? Otras decimos: «El más cuidadoso de los fisiólogos es incapaz de hallar pensamientos o sentimientos, la mente o el alma», y lo decimos con una

llos que otras, pero en general todos los animales con los que nos las habemos caen dentro del dominio de alguno de los nombres de animales de nuestro vocabulario de forma nada ambigua, y la ley «si es una vaca no es un caballo» tiene plena vigencia. Pero si la naturaleza comenzara a producir bestias que parecieran tanto vacas como caballos, perros como gatos, nuestro lenguaje comenzaría a quebrarse y la ley «si es una vaca no es un caballo», aunque no llegase a ser falsa, sería tanto un estorbo como una ayuda.

Al describir a las personas, sin embargo, nuestro lenguaje no es útil hasta un cierto punto, pues a menudo topamos con semejanzas y diferencias de las que no sólo es aquél incapaz de dar cuenta, sino que si nos fiamos de él, no apreciaremos. En consecuencia, para cualquier comprensión detallada de los estados espirituales de las personas, leyes tales como «Si ama no odia», «No puede pensar esto y a la vez no pensarlo» llegan a ser tanto un estorbo como una ayuda.

mal disimulada satisfacción de que todavía haya algo que eluda al científico, o con una insinuación igualmente impropia de que creer en la mente o en el alma no es científico. De esta manera traicionamos nuestra débil comprensión de la idiosincrasia de la lógica del alma, esto es, de la forma en que son zanjadas las cuestiones acerca del alma. También la traicionamos cuando nos quedamos perplejos ante el razonamiento, aparentemente legítimo según las reglas de nuestro lenguaje, de un escéptico que de pronto nos fuerza hacia una fórmula de duda que parece expresar la confirmación metafísica de nuestros peores temores. Estamos dominados al mismo tiempo por los modelos del torrente, del pájaro, del muñeco, del fantasma y, sin embargo, no somos conscientes de ello.

Es posible que alguien objetara: «Veo, en efecto, que aunque hay en nuestro pensamiento rasgos que parecen avalar el que neguemos que estamos dominados por el modelo del pájaro y del torrente, hay otros que hacen plausible el que lo afirmemos. Pero ¿por qué decir que no somos conscientes del modelo? Hablamos del torrente de la conciencia de forma suficientemente explícita.»

Sí, hablamos explícitamente del torrente de la conciencia, del torrente de los pensamientos y sentimientos e incluso del misterioso habitante que quizás abandona nuestro cuerpo durante el sueño y vuelve a lugares que ya conocía. Ahora bien, si un metafísico nos dice: «Como saben, el alma no es un pájaro, ni un torrente, ni tampoco un viento», responderemos: «Naturalmente. Ya sabemos que el alma no es un pájaro, ni un torrente, ni tampoco un viento. Puede ser que el hombre primitivo haya pensado así, pero nosotros sabemos que el alma no es algo material, por transparente o evasivo que esto fuere», y con estas palabras, aun admitiendo que el mito del pájaro perdure en nuestro lenguaje e incluso en un sentido en nuestro pensamiento, nos puede ocurrir que dejemos de reconocer su poder, su poder para embarcarnos en un baile puramente metafísico e incluso confundirnos en cuestiones fácticas añadiendo a la dificultad que presenta la obtención de datos un sentimiento de misterio procedente de una confusión metafísica. Cuando, por ejemplo, es formulada la pregunta: «¿Piensan los animales, piensan los perros?», se vicia a veces la cuestión al mezclar la dificultad que ofrece descubrir de qué sean capaces los perros, con la dificultad que se expresa así: «Sólo podemos llegar a saber cómo se comportan. No podemos saber nada sobre sus mentes, ni siquiera si tienen alguna.» Esto último no es más que un caso especial de «Nadie puede saber nada sobre la mente de los demás, sino solamente cómo se comportan éstos». Bernal censura a Waddington en un debate sobre la ciencia y la ética desarrollado en las páginas de *Nature* por creer en entidades dudosas y eva-

sivas tales como el super-ego. Y aunque esta censura se debe en parte a una confusión metafísica en torno a la lógica de los acontecimientos mentales, se debe también en parte a otra confusión metafísica surgida al pensar en la mente, el alma, el super-ego, como algo que está detrás no sólo de los acontecimientos somáticos, sino también de los mentales. Y la suspicacia de la gente con respecto a lo inconsciente y a los acontecimientos mentales inconscientes no se debe sólo a una comprensión errónea de la lógica de la paradoja, sino también a que se piense en ellos como estando detrás, debajo, más profundos que los conscientes, así como en un torrente hay diversos niveles de profundidad. Estamos dominados por el modelo del torrente y del fantasma y no somos al mismo tiempo conscientes de su poder.

Lo mismo ocurre con los modelos cuyo poder trata el psicoanalista de revelarnos. Si, por ejemplo, nos dijera: «Sus padres están dentro de usted en sus sentimientos, vigilando cada acto que realice, conocedores de cada uno de sus pensamientos y, en consecuencia, doloridos, satisfechos o airados no sólo por lo que usted hace, sino también por lo que piensa hacer», o «Usted piensa inconscientemente que sus padres están dentro de usted», es probable que replicáramos: «Qué tontería», o «Si lo que usted quiere decir es que oigo de vez en cuando lo que se ha dado en llamar la voz de la conciencia, ¿por qué no dice usted esto en lugar de expresarse de una manera tan ridícula?».

De la misma forma que el metafísico ha de reunir elementos de juicio en apoyo de su pretensión según la cual no sólo hablamos como si el alma fuese un muñeco invisible, sino que de cuando en cuando también pensamos y sentimos como si lo fuese, el psicoanalista ha de esperar a que su interlocutor le proporcione los datos que pongan de manifiesto lo inadecuado de la expresión «Usted oye de vez en cuando la voz de la conciencia» para dar razón de los hechos a los que él se refiere al utilizar las palabras «Usted tiene siempre la idea de que sus padres están dentro de usted».

Al pensar en el metafísico y en el psicoanalista como personas que intentan sacar a la luz modelos inconscientes, volvemos a lo que he llamado aceptación falsa, pero en este caso de un tipo diferente.

Si el metafísico, por ejemplo, le dice a alguien: «Usted tiene la idea de que el lenguaje es un cálculo exacto», y su interlocutor le replica: «Lo sé, lo sé, las palabras son vagas y no lo reconocemos de forma suficiente», nada le queda a aquél por decir. Y, sin embargo, puede ocurrir que la persona en cuestión tenga una idea completamente inadecuada de cuán insuficientemente reconocemos la ambigüe-

dad del lenguaje [6] y que un momento más tarde esté tratando una cuestión que por la vaguedad del lenguaje no tiene una respuesta definida como si tuviera alguna, o bien insistiendo en que se trata en realidad de una cuestión diferente que sí tiene una respuesta definida, o en que no constituye cuestión alguna por no tener una respuesta tal.

De forma similar alguien podría decir a un psicoanalista: «Ya sé, se ha descubierto que muchos hombres envidian secretamente a las mujeres por su papel en la vida», o incluso: «Sé que secretamente envidio a las mujeres por el papel que juegan en la vida» y, sin embargo, tener una comprensión mínima del detalle concreto que justifica estos enunciados. La misma envidia hace más difícil aceptar la humillación de reconocerla. Podría ser que un hombre dijere: «De acuerdo, de acuerdo, ya conozco esa vieja historia de ver a la mujer de que se está enamorado como la madre de uno», y no se hallara, sin embargo, liberado de las ramificaciones de la influencia de este modelo del pasado que ilumina y desfigura el presente.

Además de todos estos modos en los que el procedimiento, las dificultades y los propósitos del psicoanálisis son paralelos a los de la metafísica, hay, creo yo, otra relación entre ambas que las acerca todavía más. Como ya he dicho, pienso que la metafísica tiene su origen en la aplicación de modelos que no son apropiados y surge como resultado de un estudio particularmente profundo de aquello que justifica que nos expresemos mediante enunciados de un tipo u otro. El modelo deductivo, por el contrario, sólo es apropiado en un estudio superficial de lo que justifica nuestra aserción de uno u otro enunciado de un tipo dado. Mientras estemos interesados exclusivamente en la justificación que una persona puede tener para mantener un enunciado *concreto* de un cierto tipo —ético, matemático, físico, psicológico— y estemos dispuestos a admitir que otros enunciados *del mismo tipo* le den derecho a hacerlo, los modelos inductivo-deductivos descritos en los libros de lógica son adecuados. Pero hay veces que nos interesa profundizar más en la justificación del enunciado, y si la persona en cuestión presenta premisas consistentes en enunciados del mismo tipo le preguntamos qué justificación tiene para aceptar tales premisas. En tal caso los modelos inductivo-deductivos dejan de ser adecuados, ya que estos modelos sólo relacionan enunciados del mismo tipo. Si, por tanto, las premisas del mismo tipo que cierto enunciado no nos satisfacen y, sin embargo, insistimos en que la única justificación válida de tal enunciado ha de

[6] Sobre el significado del término «inconsciente» véase Karin Horney en *Nuevos caminos del psicoanálisis.*

estar vinculada inductiva o deductivamente con él, nos veremos obligados a concluir que a fin de cuentas nadie tiene derecho a mantener un enunciado o cualquier otro del tipo en cuestión. Tras la metafísica hay, por consiguiente, confusión lógica, pero también una considerable carga de agudeza.

Si, por otra parte, nos preguntamos ahora qué es lo que impele a la gente a dedicar tanta atención a cuestiones del tipo de: «¿Sabemos esto?», «¿Qué derecho tenemos para establecer estos enunciados?» y «¿Qué es lo que protege el poder de esos modelos que nos tienen siempre ocupados en la búsqueda del conocimiento que parecemos desear sin que jamás demos con él?», nos quedaremos perplejos ante la posibilidad de que las fuerzas que operan en este forcejeo curiosamente insatisfactorio sean en parte las mismas que actúan en aquellos otros forcejeos en los que siempre se está buscando algo que nunca se encuentra, forcejeos que, a su vez, están vinculados con un tiempo anterior en el que había algo, a saber, el mundo de los adultos, cuyo conocimiento deseábamos desesperadamente y temíamos con igual desesperación.

Las obstinadas dudas del metafísico «¿Se puede saber alguna vez lo que es bueno o lo que es malo?», «¿Se puede saber alguna vez lo que los demás piensan o sienten?», fácilmente nos recuerdan las dudas crónicas del neurótico y del psicópata «¿He cometido el pecado imperdonable?», «¿No están todos en realidad en contra mía?». Camino del solipsismo —que no es la doctrina según la cual yo no importo a nadie, sino la que afirma que nadie existe sino yo—, camino del solipsismo sopla el mismo viento de soledad que sopla camino de la casa de las paredes de cristal que nadie puede romper. En el laberinto de la metafísica se oyen los mismos murmullos que se escuchan al subir las escaleras kafkianas que nos llevan al tribunal que siempre está un piso más arriba. ¿Es quizá por esto por lo que, cuando en la metafísica parece que hemos dispuesto un nuevo comienzo gracias a una nueva técnica, nos encontramos de nuevo a nosotros mismos en los tristes terrados de Chirico, donde todavía están sentados aquellos a los que nunca podemos conocer y donde no es ni de día ni de noche?

Podemos salir precipitadamente y sofocar los chillidos que nos siguen desde aquellos silenciosos lugares, sofocarlos en conversación interminable, sofocarlos en el quejido del saxofón o en el griterío procedente de las *tribunas,* o, de forma más efectiva, podemos silenciar esas voces fantasmales haciendo algo por la gente real y viviente. Pero, si no somos capaces de lograrlo, hemos de volver, obligar a los acusadores a hablar en voz alta y persistir en reconocer los rostros

sin rasgos. Difícilmente podremos hacerlo por nuestras propias fuerzas, pero hay quienes nos acompañarán y por muy aterrador que sea el camino no nos abandonarán.

[Versión castellana de Juan Carlos García-Bermejo Ochoa.]

Gilbert Ryle

DILEMAS

I.

Hay diferentes clases de conflictos entre teorías. Un tipo familiar de conflicto es aquel en el que dos o más teóricos ofrecen soluciones rivales de un mismo problema. En los casos más simples sus soluciones son rivales en el sentido de que, si una de ellas es verdadera, las otras son falsas. Con mayor frecuencia, por supuesto, el resultado es francamente confuso: cada una de las soluciones propuestas es en parte correcta, en parte equivocada y en parte simplemente incompleta o nebulosa. No hay nada que lamentar en la existencia de desacuerdos de esta índole. Incluso si, al final, todas las teorías rivales excepto una son por completo demolidas, aún en ese caso el debate entre las mismas habrá ayudado a poner a prueba y desarrollar la fuerza de los argumentos en favor de la teoría superviviente.

Sin embargo, no es éste el tipo de conflicto teorético del que nos vamos a ocupar. Espero despertar su interés por un modelo totalmente distinto de disputas y, a continuación, por un procedimiento totalmente distinto de resolver esas disputas.

A menudo surgen litigios entre teorías, o, más en general, entre

* [Extracto de los capítulos I, V y VI de *Dilemmas*. Reproducido con autorización de Cambridge University Press, Londres.]

líneas de pensamiento que no constituyen soluciones rivales a un mismo problema, sino más bien soluciones o presuntas soluciones a problemas diferentes y que, no obstante, parecen ser inconciliables entre sí. Un pensador que adopte una de ellas parece estar lógicamente comprometido a rechazar la otra, a pesar del hecho de que las investigaciones que condujeron a las teorías perseguían, desde un principio, objetivos muy distintos. En disputas de esta clase es frecuente encontrar a un mismo pensador —muy probablemente uno mismo— fuertemente inclinado a tomar partido a la vez por ambos bandos y, sin embargo, al propio tiempo fuertemente inclinado a oponerse a uno de ellos precisamente porque se siente fuertemente inclinado a defender al otro. Le satisfacen las credenciales lógicas de cada uno de los dos puntos de vista, pero a la vez está seguro de que uno de los dos debe ser totalmente falso con sólo que el otro sea en gran medida verdadero. La administración interna de cada uno parece ser impecable, pero sus relaciones diplomáticas son, al parecer, mutuamente aniquilantes.

En este conjunto de conferencias me propongo pasar revista a una serie de ejemplos concretos de dilemas de este segundo tipo. No obstante, voy a aducir, aquí y ahora, tres ejemplos familiares con el fin de ilustrar lo que hasta el momento he descrito sólo en términos generales.

El neurofisiólogo que estudia el mecanismo de la percepción, al igual que el fisiólogo que estudia el mecanismo de la digestión o la reproducción, basa sus teorías en el tipo más sólido de datos que su trabajo en el laboratorio puede proporcionarle, a saber, en lo que él y sus colaboradores y ayudantes pueden observar a simple vista o mediante el microscopio y en lo que pueden oír, digamos, mediante el contador Geiger. Sin embargo, la teoría de la percepción a la que llega parece implicar constitutivamente la existencia de una escisión insalvable entre lo que la gente, incluido él mismo, ve u oye y lo que hay en la realidad; una escisión tan grande que, aunque aparentemente disponga de alguno, puede no contar con el menor indicio experimental de que exista siquiera una correlación entre lo que percibimos y lo que hay en la realidad. Si su teoría es verdadera, entonces todo el mundo está sistemáticamente incapacitado para percibir las propiedades físicas y fisiológicas de las cosas; y, sin embargo, sus teorías están basadas en la mejor garantía experimental y obervacional acerca de las propiedades físicas y fisiológicas de cosas tales como tímpanos auditivos y fibras nerviosas. Mientras trabaja en el laboratorio hace el mejor uso posible de sus ojos y oídos; mientras redacta sus resultados tiene que ejercer la censura más severa sobre esos testigos falsos. Está seguro de que lo que ellos nos dicen no

puede ser nunca nada parecido a la verdad justamente porque lo que ellos le dijeron en su laboratorio era merecedor de la más alta confianza. Desde un punto de vista, que es el de los profanos y también el de los científicos cuando están realmente explorando el mundo, descubrimos lo que se puede percibir de éste. Desde el otro punto de vista, el del investigador del mecanismo de la percepción, lo que percibimos nunca coincide con lo que hay en el mundo.

Hay en este enredo dos o tres rasgos que merecerían ser señalados. En primer lugar, no se trata de una disputa entre un fisiólogo y otro. Sin duda ha habido y hay hipótesis y teorías fisiológicas rivales, algunas de las cuales son derogadas por otras. Pero las que aquí andan a la greña no son dos o más versiones rivales del mecanismo de la percepción, sino, por una parte, una conclusión derivable aparentemente de *todo* estudio del mecanismo de la percepción, y, por otra parte, la teoría de la percepción que todo el mundo posee ordinariamente. En rigor, estoy haciendo violencia a la palabra «teoría» cuando digo que la disputa es entre una teoría fisiológica de la percepción y otra teoría. Porque cuando usamos nuestros ojos y oídos, ya sea en el jardín o en el laboratorio, no estamos haciendo uso de ninguna teoría a efectos de poder averiguar los colores, formas, posiciones y otras características de los objetos viéndolos, oliéndolos, gustándolos, etc. Estamos descubriendo estas cosas —o también, a veces, falseándolas—, pero no lo hacemos guiados por teoría alguna. Aprendemos a usar nuestros ojos y nuestras lenguas antes de poder considerar la cuestión general de si son de alguna utilidad; y continuamos usándolos sin sentirnos influidos por la doctrina general de que tienen alguna utilidad o por la otra doctrina general, aquella según la cual no la tienen.

Este punto se expresa a veces diciendo que estamos ante un conflicto entre una teoría de científico y una teoría de Sentido Común. Pero esto también es erróneo. Sugiere, por una parte, que al usar sus ojos y oídos el niño está después de todo tomando partido por una teoría, aunque sea una teoría popular, propia de aficionados y no explícita; y esto es completamente falso. No está en absoluto haciendo consideraciones teoréticas. Sugiere, por otra parte, que la capacidad de descubrir cosas mediante la vista, el oído, etc., depende o forma parte del sentido común, entendiendo aquí esta expresión, en su connotación usual, como un modo y grado particular de cordura inculta al enfrentarse con contingencias prácticas ligeramente fuera de lo normal. Yo no doy muestras de sentido común o de falta de él al usar un cuchillo y un tenedor. Las doy al enfrentarme con alguien que parece un mendigo o al tratar de reparar una avería mecánica sin contar con los instrumentos apropiados.

A simple vista las consecuencias ineludibles del estudio de la percepción hecho por el fisiólogo parecen demoler no simplemente las credenciales de alguna otra teoría de la percepción, sino las credenciales de la percepción misma; esto es, destituir no simplemente alguna supuesta opinión mantenida por todos los hombres vulgares acerca de la veracidad de sus ojos y oídos, sino sus mismos ojos y oídos. Por tanto, este aparente conflicto no ha de ser descrito como un conflicto entre una teoría y otra teoría, sino más bien como un conflicto entre una teoría y una verdad trivial; entre lo que ciertos expertos han pensado y lo que cada uno de nosotros no puede sino haber aprendido por experiencia; entre una doctrina y una pieza de conocimiento común.

Consideremos, a continuación, un tipo muy diferente de dilema. Todo el mundo sabe que si a un niño no se le educa de una manera adecuada lo más probable es que no se comporte convenientemente cuando haya crecido; y que, por el contrario, si se le educa adecuadamente es de esperar que su comportamiento en el futuro sea correcto. Todo el mundo sabe también que, aun siendo lamentables ciertas acciones de lunáticos, epilépticos, cleptómanos y borrachos, no son, sin embargo, reprensibles —ni, desde luego, tampoco recomendables—, mientras que acciones semejantes llevadas a cabo por un adulto normal en situaciones normales son a la vez dignas de lamentación y de reprobación. Pero, si la mala conducta de una persona refleja su mala formación, parece seguirse de ello que los que deberían ser reprendidos serían sus padres; y luego, por supuesto, sus abuelos, bisabuelos, y, a la postre, nadie en absoluto. Estamos seguros a la vez de que una persona puede ser educada *moralmente* y de que no puede ser *educada* moralmente; y, sin embargo, no es posible que las dos cosas sean verdaderas a un tiempo. Cuando consideramos los deberes de los padres no nos cabe duda de que merecen reproches si no moldean la conducta, los pensamientos y los sentimientos de su hijo. Cuando consideramos la conducta del hijo estamos seguros de que es él y no ellos el que debería ser reprendido por algunas de las cosas que hace. Nuestra respuesta a un problema parece excluir nuestra respuesta a otro, y en segundo término excluirse ella misma también. En similares dificultades nos encontramos si sustituimos los padres por la Herencia, el Medio, el Destino o Dios.

Hay en este enredo una característica que está más fuertemente acusada de lo que lo estaba en el dilema anterior sobre la percepción, a saber, que aquí es muy corriente que una y la misma persona se sienta ligada por vínculos igualmente fuertes a ambas posiciones aparentemente discrepantes. Los lunes, miércoles y viernes está seguro de que la voluntad es libre; los martes, jueves y sábados está se-

guro de que se pueden encontrar o se conocen de hecho explicaciones causales de los actos. Incluso si hace lo posible por rechazar un punto de vista en favor del otro, sus manifestaciones de convicción resultan resonantes porque son huecas. En su fuero interno preferiría decir que sabe que ambos puntos de vista son verdaderos antes que decir que sabe que los actos no tienen explicaciones causales o que sabe que la gente no ha de ser reprendida nunca por lo que hace.

Otro rasgo notable de su perplejidad es el siguiente. Soluciones rivales del mismo problema piden refuerzos. Es evidente que el apoyo empírico o las razones en favor de una hipótesis no tienen fuerza bastante mientras el apoyo empírico o las razones en favor de la hipótesis rival tengan todavía algún peso. Si queda algo por decir en favor de ellas, entonces es que no ha sido dicho lo suficiente en favor de la primera. Hay que encontrar más apoyo empírico y mejores razones.

Pero en este dilema lógico que estamos ahora considerando, y en todos los dilemas que consideraremos, cada una de las aparentemente inconciliables posiciones puede tener todo el apoyo que cada cual quiera para ella. Nadie quiere que se le proporcionen más pruebas de que los niños bien educados tienden a comportarse mejor que los mal educados; ni tampoco en favor de la proposición según la cual alguna gente se comporta a veces de un modo reprensible. Ciertos tipos de disputas teóricas, tales como las que nosotros vamos a examinar, han de ser resueltas no por una corroboración interna de esas proposiciones, sino por un recurso de tipo completamente distinto. No, por ejemplo —y al decir esto pongo mis cartas sobre la mesa—, mediante investigaciones científicas adicionales, sino mediante investigaciones filosóficas. No estamos ocupándonos de pendencias, sino de litigios entre líneas de pensamiento, donde lo que está en juego no es cuál ganará y cuál saldrá derrotada, sino cuáles son los derechos y obligaciones de la una respecto de la otra y respecto de todas las demás posiciones posibles en favor y en contra.

En las dos disputas que hemos considerado hasta el momento, las teorías o corrientes de pensamiento aparentemente en conflicto eran en general puntos de vista acerca del mismo tema, a saber, la conducta humana en un caso y la percepción en otro. Pero no eran soluciones rivales de una misma cuestión relativa a ese mismo tema. La proposición de que la gente tiende a comportarse tal como se les ha educado es quizá una respuesta de cajón a la pregunta: «¿Cómo afectan a una persona las reprensiones y ruegos de que ha sido objeto, los modelos que se le han propuesto, las advertencias y sermones que ha escuchado, los castigos que se le han infligido, etc.?» Pero la proposición de que algún comportamiento es reprensible es una ge-

neralización de las respuestas a preguntas de este tipo: «¿Se equivocó al actuar como lo hizo, o bien actuó coaccionado o presa de un ataque epiléptico?»

De un modo semejante, la proposición de que podemos descubrir algunas cosas mediante la vista, otras mediante el oído, pero ninguna mediante el sueño, la adivinación, la fabulación o la reminiscencia no es una respuesta, verdadera o falsa, a la pregunta: «¿Cuál es el mecanismo de la percepción?» Es más bien una generalización perogrullesca de respuestas a cuestiones de este tipo: «¿Cómo ha averiguado usted que el reloj está parado?», o «¿Cómo supo usted que la pintura estaba húmeda?».

En un sentido forzado de la palabra «narración», puede haber dos o veinte clases completamente distintas de narraciones acerca del mismo tema, cada una de las cuales puede ser defendida con las mejores razones en favor de una narración de esa clase. Y, sin embargo, la aceptación de una de esas narraciones parece a veces exigir el rechazo total de al menos una de las otras, no como simplemente incorrecta dentro de su clase, sino como la clase incorrecta de narración. Sus credenciales, aunque excelentes dentro de su especie, no son buenas puesto que ellas mismas pertenecen a una especie sin valor.

Quiero ahora ilustrar esta noción de litigio entre teorías o cuerpos de ideas con otro ejemplo bien conocido, a fin de poner de relieve algunos otros puntos importantes. En los siglos dieciocho y diecinueve, el impresionante avance de la ciencia parecía envolver una correspondiente retirada por parte de la religión. Sucesivamente, la mecánica, la geología y la biología fueron construidas como desafíos a la fe religiosa. Se pensaba que había en el progreso una competición por un premio que sería perdido por la religión si era ganado por la ciencia. Retrospectivamente podemos ver que gran parte del ímpetu de la filosofía en la primera mitad del siglo dieciocho y en la segunda mitad del siglo diecinueve provino precisamente de la seriedad con que se tomaron estas disputas.

En un principio los teólogos argüían simplemente que no había verdad en la física de Newton o en la geología de Lyell o en la biología de Darwin. Por su parte, los defensores de las nuevas ciencias argüían que no había verdad en la teología. Después de un choque o dos ambas partes se retractaron en algunos puntos. Los teólogos dejaron de defender el procedimiento del obispo Ussher para determinar la edad de la tierra y admitieron que, por ejemplo, la manera que tenía Lyell de determinarla era en principio la correcta. Las cuestiones geológicas no podían ser respondidas partiendo de premisas teológicas. Pero, a la inversa, imágenes, como la del bió-

logo T. H. Huxley, del hombre como un jugador de ajedrez que juega contra un oponente invisible, vinieron a ser consideradas como una muestra, no de buena especulación científica, sino de mala especulación teológica. No había en ella vestigios de base experimental. No era una hipótesis física, química o biológica. En otros aspectos salía malparada al compararla con la imagen cristiana. No sólo carecía de base, sino que era también un poco de pacotilla, mientras que la imagen cristiana, cualquiera que fuera su base, no sólo no era de pacotilla, sino que ella misma nos ilustraba sobre las distinciones entre lo que es de pacotilla y lo que es valioso. Al principio los teólogos no habían sospechado que las cuestiones geológicas o biológicas no formaran un continuo con las cuestiones teológicas; y muchos científicos tampoco habían sospechado que las cuestiones teológicas no formaran un continuo con las cuestiones geológicas o biológicas. No había una barrera visible o tangible entre unos y otros problemas. La destreza en un campo se suponía que acarreaba el conocimiento de las técnicas para manejar los problemas del otro.

Este caso muestra no sólo cómo es posible que teóricos de una determinada clase se comprometan inconscientemente con proposiciones que pertenecen a una región del pensamiento completamente distinta, sino también qué difícil es para ellos, incluso después de que el litigio entre teorías haya comenzado, darse cuenta de dónde habría que poner el letrero de «Prohibido el paso». En el país de los conceptos sólo podrían determinarse los límites y los derechos de paso mediante una serie de denuncias por transgresión, prosperen éstas o no prosperen.

Hay otro punto importante suscitado por este histórico, pero aún no arcaico litigio entre teología y ciencia. Sería una supersimplificación tosca, si bien útil por el momento, suponer que la teología aspira a dar respuesta a una determinada cuestión acerca del mundo, mientras la geología, por ejemplo, o la biología pretenden proporcionar contestación a otra cuestión acerca del mundo independiente de la anterior. Los pasaportes oficiales, quizá, tratan de obtener respuesta a una cuestión en un momento dado y sus preguntas están impresas en formularios y numeradas en orden serial. Pero un teórico no se enfrenta simplemente con una cuestión, ni tampoco con una lista de cuestiones numeradas correlativamente. Tiene que habérselas con una lista de cuestiones serpenteantes, entrelazadas y resbaladizas. Con mucha frecuencia no tiene idea clara de cuáles son las preguntas que está haciendo hasta que está francamente en vías de responderlas. Desconoce, durante la mayor parte del tiempo, cuál es la estructura general de la teoría que está intentando construir, y mucho menos conoce cuáles son las formas de las cuestiones que la componen y

cuáles son las conexiones entre ellas. A menudo, como veremos, espera —y a veces su esperanza le guía por mal camino— que la estructura general de su todavía rudimentaria teoría guardará semejanza con la de alguna teoría prestigiada que en otro campo ha alcanzado ya cumplimiento o está lo bastante cerca de alcanzarlo como para que su arquitectura lógica resulte patente. Nosotros, sabios *post eventum,* podemos decir retrospectivamente: «Esos teóricos litigantes deberían haber visto que algunas de las proposiciones que estaban defendiendo e impugnando no pertenecían a narraciones incompatibles del mismo tipo general, sino a narraciones no incompatibles de tipos altamente diferentes.» Pero ¿cómo podían haber visto esto? A diferencia de las cartas de la baraja, los problemas y las soluciones de los problemas no tienen sus palos y sus denominaciones impresos en sus caras. Hasta más tarde, en el transcurso del juego, no puede el pensador saber ni siquiera cuáles han sido triunfos.

Ciertamente hay algunos dominios del pensamiento entre los cuales la invasión inadvertida no podía tener lugar fácilmente. Hay una demarcación tan clara entre los problemas del juez de apelación o del criptógrafo y los del químico o el navegante que nos reiríamos de cualquiera que intentara seriamente resolver casos jurídicos por electrólisis o descifrar claves mediante localización por radio, y en cambio es seguro que no nos reímos de los programas de «ética evolutiva» o «teología psicoanalítica». Pero, aunque sepamos muy bien que los métodos de localización por radio no pueden ser aplicados a los problemas del criptógrafo, puesto que los suyos no son problemas de ese tipo, sin embargo no tenemos un procedimiento breve o fácil de clasificar en tipos contrastados las cuestiones de la criptografía y las de la navegación. Los problemas de los criptógrafos no son de un solo tipo, sino de tipos diversos. Lo mismo ocurre con los problemas de los navegantes. Sin embargo, todas o la mayoría de las cuestiones criptográficas difieren tan ampliamente, no sólo en temática, sino también en estilo lógico, de todas o la mayoría de las cuestiones de la navegación, que no tendríamos razones para sorprendernos si encontráramos que un hombre, adiestrado por igual en ambas disciplinas, demostrara ser capaz de pensar poderosa y rápidamente en un campo, y, por el contrario, lenta e ineficazmente en el otro. Del mismo modo, un buen juez de apelación puede ser un pensador mediocre en asuntos de póker, álgebra, finanzas o aerodinámica, por bien entrenado que esté en su terminología y en sus técnicas. Las cuestiones que pertenecen a dominios distintos del pensamiento difieren con frecuencia no sólo en los tipos de temas que tratan, sino en los tipos de pensamiento que requieren. Así, pues, la distribución

de cuestiones en tipos exige algunas distribuciones muy delicadas de algunos rasgos muy impalpables.

Parte del punto general que yo estoy tratando de expresar se formula a veces diciendo que los términos o conceptos que entran en las cuestiones, enunciados y argumentos del juez de apelación, por ejemplo, pertenecen a «categorías» diferentes de aquellas bajo las cuales caen los términos o conceptos del químico, el financiero o el jugador de ajedrez. Así, respuestas rivales a la misma cuestión, aunque dadas en términos diferentes, estarían, sin embargo, en términos afines dentro de la misma categoría o conjunto de categorías, mientras que no podría existir competencia entre respuestas a diferentes cuestiones, puesto que los términos en que esas cuestiones estaban formuladas serían de categorías distintas. Esta manera de hablar puede ser útil como regla mnemotécnica familiar con algunas connotaciones beneficiosas. También puede ser un impedimento, si se la acredita con las virtudes de una llave maestra. Yo pienso que vale la pena esmerarse con esta palabra, «categoría», pero no por la razón usual —a saber, que hay una manera exacta, profesional, de usarla, en la que, como una llave maestra, nos abrirá todas las puertas—, sino más bien por la razón no usual de que hay una manera inexacta, propia de aficionados, de emplearla, en la que, como una piqueta de minero, producirá un satisfactorio sonido de golpeteo en puertas que queremos ver abiertas. No responde a ninguna de nuestras cuestiones, pero puede ser utilizada como medio para llevar a la gente ante los problemas de un modo acertadamente brusco.

Aristóteles, por ciertos motivos particulares excelentes, elaboró un inventario de unos diez grupos de preguntas elementales que pueden ser hechas acerca de una cosa o persona individual. Podemos preguntar de qué tipo es, cómo es, cuál es su altura, anchura o peso, dónde está, cuándo, qué está haciendo, qué le están haciendo, en qué condiciones se encuentra, y una o dos cosas más. A cada una de tales cuestiones corresponde un campo de términos que pueden servir de respuesta, uno de los cuales será, en general, verdadero, y el resto, falso, respecto del individuo en cuestión. Los términos que satisfagan una tal interrogación no serán respuestas, verdaderas o falsas, a ninguna de las otras interrogaciones. «158 libras» no nos informa ni bien ni mal acerca de lo que Sócrates está haciendo, acerca de dónde está o acerca de qué tipo de criatura es. Los términos que satisfacen la misma interrogación se dice que pertenecen a la misma categoría; los términos que satisfacen interrogaciones diferentes pertenecen a categorías diferentes.

Ahora bien: independientemente de que el inventario aristotélico de posibles interrogaciones acerca de un individuo contenga redun-

dancias y sea ciertamente susceptible de indefinida expansión, hemos de señalar el hecho mucho más importante de que solamente una fracción desvanecientemente pequeña de cuestiones formulables son demandas de información acerca de individuos determinados. ¿Qué preguntas hacen, por ejemplo, los economistas, los estadísticos, los matemáticos, los filósofos o los gramáticos, que puedan ser contestadas verdadera o falsamente mediante enunciados de la forma «El es caníbal» o «Está hirviendo ahora»?

Algunos aristotélicos fieles, que, al igual que todos los celosos de la lealtad, osificaron la enseñanza de su maestro, consideraron que su lista de categorías proporcionaba las casillas en una u otra de las cuales podía y debía ser alojado todo término utilizado o utilizable en el discurso técnico o no técnico. Todo concepto debe ser o bien de la Categoría I, o de la Categoría II..., o de la Categoría X. Incluso en nuestros días existen pensadores que, lejos de encontrar intolerablemente exiguo este repertorio de casillas, lo consideran graciosamente pródigo; y están preparados para decir de cualquier concepto que se les presente: «¿Es una cualidad? Si no lo es, entonces tiene que ser una relación.» Para oponerse a tales puntos de vista basta con lanzar este desafío: «¿En cuál de sus dos o tres casillas alojaría usted los seis términos siguientes, extraídos un poco al azar simplemente del glosario del bridge subastado: *singleton, trump, vulnerable, slam, finesse* y *revoke?*» *. Los vocabularios del derecho, de la física, de la teología y de la crítica musical no son más pobres que el del bridge. La verdad es que no hay simplemente dos o diez diferentes *métiers* lógicos que los términos o conceptos que nosotros empleamos en el discurso ordinario o en el discurso técnico puedan desempeñar. Hay una cantidad indefinida de *métiers* diferentes y una cantidad indefinida de dimensiones de estas diferencias.

Aduje los seis términos del bridge, *singleton, trump, vulnerable, slam, finesse* y *revoke,* como términos ninguno de los cuales encajará en las diez casillas de Aristóteles. Pero ahora señalaremos también que, aunque todos igualmente pertenecen a la jerga especializada de un solo juego de cartas, ninguno de ellos es, en un sentido

* Habida cuenta de la dificultad —en algunos casos imposibilidad— de encontrar equivalentes castellanos de estos seis términos del bridge hemos optado por dejarlos todos en inglés en el texto y explicar en nota su significado dentro del contexto del juego. *Singleton* es la última carta que queda de un palo. *Trump* es un triunfo. *Vulnerable* se dice del jugador que ha ganado una partida y se dispone a desempatar con otro jugador que también ha ganado una. *Slam* es la victoria en todas las bazas. En algunos juegos recibe el nombre de «capote». *Finesse* es el intento de ganar una baza mediante una carta inferior, guardando en reserva una más alta. *Revoke,* por último, significa «renuncio». *(N. del T.)*

amplio de «categoría», de la misma categoría que cualquiera de los otros cinco. Podemos preguntar si una carta es un diamante, un pico, un trébol o un corazón; pero no si una carta es un *singleton* o un *trump;* ni tampoco si un juego terminó en un *slam* o en un *revoke;* ni si una pareja de jugadores es *vulnerable* o bien una *finesse.* Ninguno de los términos es un co-miembro de un conjunto que excluya a cualquiera de los otros. Lo mismo es cierto no de todos, naturalmente, pero sí de la mayoría de los términos que se pueden escoger al azar de los glosarios de los financieros, ecólogos, cirujos, mecánicos de garage y legisladores.

De ello se sigue directamente que ni las proposiciones de las que forman parte tales conceptos ni las cuestiones que serían contestadas, verdadera o falsamente, por tales proposiciones toleran que se las haga ingresar automáticamente en un registro prefabricado de clases o tipos lógicos. Podemos clara, fácil y prontamente apuntar frases cortas paradigmáticas como pertenecientes a este o ese modelo gramatical registrado, pero en cambio no poseemos un registro correspondiente de modelos lógicos la directa referencia a los cuales nos capacite sin más para llevar a cabo el análisis lógico de proposiciones y cuestiones. Un lógico, por agudo que sea, que no conozca el juego del bridge, no puede, por simple inspección, averiguar qué es lo que está y qué es lo que no está implicado por el enunciado «North ha cometido renuncio». Si nos atenemos a todo lo que él pueda decir por simple inspección, el enunciado puede estar proporcionando información del mismo carácter que la proporcionada por el enunciado «North ha tosido».

En resumen. A veces hay pensadores que andan a la greña con otros no porque sus proposiciones estén en conflicto, sino porque sus autores se imaginan que lo están. Suponen que están dando, al menos por implicación indirecta, respuestas rivales a una misma cuestión, cuando en realidad no es así. Lo que están haciendo es interferirse mutuamente. Puede ser conveniente caracterizar esta interferencia diciendo que ambos bandos están, en ciertos puntos, basando sus argumentos en conceptos de categorías diferentes, aunque ellos suponen que los están basando en diferentes conceptos de la misma categoría, o viceversa. Pero no es más que conveniente. Queda todavía por mostrar que las discrepancias son discrepancias de este tipo general, y esto sólo puede hacerse mostrando en detalle cómo los *métiers* que los conceptos en cuestión desempeñan en el razonamiento son más de semejantes entre sí, o bien menos distintos, de lo que los litigantes habían inconscientemente supuesto.

Mi objetivo en las páginas que siguen es examinar cierto número de ejemplos de lo que yo interpreto como litigios y no meras com-

peticiones entre teorías o líneas de pensamiento, y sacar a la luz dos cosas: lo que parece estar en juego en esas disputas, y lo que realmente está en juego. Intentaré también mostrar cuáles son los tipos de consideraciones que pueden y deben resolver las demandas y contrademandas reales.

Tengo, sin embargo, una justificación que ofrecer en favor de este programa y un *démenti* que hacer acerca de él. Mr. Tarner, que dotó estas conferencias, deseó que en ellas se discutiera «la Filosofía de las Ciencias y las Relaciones o la Necesidad de Relaciones entre los diferentes Campos del Conocimiento». Mr. Tarner esperaba, supongo, que sería de la necesidad de relaciones de lo que nosotros daríamos sobre todo testimonio; una muestra de falta de sentimentalismo que encuentro agradablemente constrictivo.

Esto supuesto, probablemente hubiera cumplido con mayor fidelidad los deseos de Mr. Tarner si, como la mayoría de mis predecesores, hubiera escogido para discutirlas algunas de las disputas en las que se hallan envueltas dos o más de las ciencias acreditadas. He oído rumores, por ejemplo, acerca de disputas de soberanía entre las ciencias físicas y las biológicas, y de disputas de límites entre psicólogos y jueces. Pero no estoy calificado para intentar hacer de árbitro en esas disputas por el simple hecho de mi ignorancia técnica. No tengo conocimiento de primera mano, y muy poco de segunda, acerca de las ideas especializadas que enlazan esos sistemas de pensamiento. Hace tiempo que he aprendido a dudar de la sagacidad innata de los filósofos cuando discuten cuestiones técnicas que no han aprendido a manejar a pie de obra, así como también aprendí en fecha temprana a poner en duda los juicios de esos críticos a remolque que no han remado nunca. Los árbitros deberían ser neutrales, pero deberían también conocer desde dentro lo que los litigantes están defendiendo o atacando con tanto ardor.

Sin embargo, no estoy muy pesaroso de estas incapacidades mías. De una parte, los dilemas teóricos que yo voy a examinar se asemejan en algunos importantes aspectos a algunos de los más esotéricos dilemas que debo pasar por alto. Si puedo arrojar alguna luz sobre los asuntos que voy a discutir, algo de esa luz puede reflejarse en los temas sobre los que guardaré silencio. Por otra parte, y sobre todo, sospecho que las más radicales confusiones entre teorías especializadas derivan no de la falsía lógica de los conceptos altamente técnicos empleados en ellas, sino de la falsía lógica de los conceptos no técnicos subyacentes utilizados tanto en ellas como en el pensamiento de cualquier otra persona. Diferentes viajeros usan vehículos de construcciones muy complicadas y de muy diferentes marcas para todos los varios propósitos de sus muy distintos viajes, y, sin embargo, todos coin-

ciden en usar las mismas vías públicas y las mismas señales de tráfico. De modo similar, los pensadores pueden usar todos los tipos de conceptos especialmente trazados para sus varios propósitos, pero, sin embargo, tienen también que usar el mismo código de circulación conceptual. Usualmente, además, las dudas y errores en la conducta del viajero surgen, no porque algo en su vehículo funcione mal, sino porque la vía pública es una vía engañosa. Los engaños que acechan al conductor de la limousine son exactamente los mismos que acechan al humilde ciclista o al peatón.

El *démenti* que deseo hacer respecto de mi programa es éste. He dicho que cuando las posiciones intelectuales se hallan enfrentadas del modo como he esbozado e ilustrado, la solución de su disputa no puede venir de una corroboración interna de una u otra posición. La clase de pensamiento que hace progresar la biología no es la misma clase de pensamiento que resuelve las demandas y contrademandas entre biología y física. Las cuestiones inter-teorías no son cuestiones internas a esas teorías. No son cuestiones biológicas o físicas. Son cuestiones filosóficas.

Pues bien, supongo que el título de mis conferencias ha suscitado la expectación, quizá la esperanza, quizá el temor, de que voy a discutir algunas de las disputas que han surgido entre dos escuelas filosóficas —la contienda, por ejemplo, entre idealistas y realistas, o el arreglo de cuentas entre empiristas y racionalistas. Pero no voy a intentar despertar el interés del dector por estas discrepancias domésticas. Yo mismo no estoy interesado en ellas. No valen la pena.

Pero al decir que estas célebres discusiones no merecen la pena no quiero decir que todos los filósofos estén en realidad de acuerdo enteramente. Estaría, me alegra decirlo, más cerca de la verdad afirmar que los filósofos pocas veces están por completo de acuerdo si son buenos filósofos y están discutiendo temas vivos y no temas muertos. Un tema vivo es una extensión de terreno en la que nadie sabe qué camino tomar. Cuando no hay caminos, no hay camino que compartir. Donde hay caminos que compartir, hay caminos; y los caminos son monumentos commemorativos de la maleza ya desbrozada.

No obstante, aunque los filósofos son y deben ser personas altamente críticas, sus disputas no son los subproductos de la lealtad a un partido o escuela de pensamiento. Existen, desde luego, en nuestro medio y dentro de nuestra piel, muchos discípulos, cazadores de herejías y muñidores electorales; sólo que éstos no son filósofos, sino algo distinto que toma su mismo sufrido nombre. Karl Marx era lo bastante sabio como para negar su propia condición de marxista. Así también es discutible, en mi opinión, que Platón fuera un platónico. Tenía demasiado de filósofo para pensar que algo que él había dicho

era la última palabra. Quedó para sus discípulos la tarea de identificar sus huellas con su destino.

II.

Hasta ahora * he estado intentando mostrar algunos de los rasgos que sirven para caracterizar litigios entre teorías o líneas de pensamiento no rivales mediante el examen de algunos casos más bien especiales y localizados. Espero y deseo que se hayan dado cuenta ustedes de que el dilema fatalista, el dilema de Zenón y mis enredos en torno al placer son todos, aunque de diferentes maneras, embrollos algo periféricos y marginales; embrollos cuyo desenmarañamiento no promete por sí mismo conducir al desenmarañamiento de los embrollos que realmente importan, a no ser por vía de ejemplo instructivo. De aquí en adelante voy a discutir una maraña de problemas lógicos que no se hallan en la periferia, sino en el centro. Me refiero al conocido problema de las relaciones entre el Mundo de la Ciencia y el Mundo Cotidiano.

Con frecuencia nos preocupamos por las relaciones entre lo que llamamos «el mundo de la ciencia» y «el mundo de la vida» o «el mundo del sentido común». A veces osamos incluso preocuparnos por las relaciones entre «la mesa de la física» y la mesa sobre la que escribimos.

Cuando estamos de cierto humor intelectual creemos encontrar puntos de fricción entre las cosas que los científicos nos dicen acerca de nuestros muebles, nuestras ropas y nuestros miembros y las cosas que nosotros decimos acerca de ellos. Podemos expresar estas rivalidades que percibimos diciendo que el mundo cuyas partes y miembros describen los científicos es diferente del mundo cuyas partes y miembros describimos nosotros mismos, y, sin embargo, puesto que no puede haber más que un mundo, uno de estos aparentes mundos debe ser un mundo de pacotilla. Aún más: puesto que nadie es hoy en día lo bastante atrevido como para decir «Bah» a la ciencia, es el mundo que nosotros percibimos el que tiene que ser de pacotilla. Antes de afrontar directamente este problema permítanme que les recuerde un problema en parte paralelo que, aunque preocupó a nuestros bisabuelos y abuelos, ya no nos preocupa seriamente a nosotros.

Cuando la Economía como ciencia estaba entrando en la pubertad,

* [En los capítulos II, III y IV del libro, no incluidos en esta antología. *N. del T.*]

la gente pensante podía sentirse escindida entre dos concepciones rivales del Hombre. De acuerdo con la nueva y rígida concepción presentada por los economistas, el Hombre era una criatura guiada sólo por consideraciones de ganancia o pérdida —al menos en la medida en que era un hombre ilustrado. Su conducta, o al menos su conducta racional, estaba gobernada por los principios de la Oferta y la Demanda, los Rendimientos Decrecientes, la ley de Gresham y unos pocos más. Pero el hombre así concebido parecía ser desastrosamente distinto del Hombre tal como lo pintaban el predicador, el biógrafo, la esposa o el hombre mismo. ¿Cuál, entonces, era el hombre real y cuál el hombre de pacotilla: el Hombre Económico o el Hombre Cotidiano?

La elección era difícil. ¿Cómo se podía votar contra el Hombre Económico sin tomar partido a favor de lo no científico y en contra de lo científico? Parecía existir una mortal rivalidad entre lo que los economistas decían acerca de las motivaciones y líneas de conducta de los seres humanos y lo que la gente ordinaria decía acerca de las motivaciones y líneas de conducta de las personas con quienes vivían. Y era esta última descripción del hombre la que parecía destinada a la condenación. El hermano a quien yo ordinariamente describo como hospitalario, estudioso y despreocupado por el saldo de su cuenta, debe ser un hermano de pacotilla, si es que he de tomarme la ciencia en serio. Mi hermano real, mi Hermano Económico, está interesado tan sólo en maximizar sus ganancias y minimizar sus pérdidas. Aquellos de sus esfuerzos y desembolsos que no le son rentables se deben a su ignorancia de la situación del mercado o, si no, a su torpeza al hacer los cálculos.

Creo que nosotros hemos superado esta sensación que tenían nuestros padres de que había que escoger entre el Hermano Económico y el hermano que nosotros conocemos. Ya no pensamos ni estamos tentados de imaginar que lo que el economista dice acerca de las actividades mercantiles de los hombres, que quieren minimizar pérdidas y maximizar ganancias, es un diagnóstico general de los motivos e intenciones de la gente. Nos damos cuenta de que no hay incompatibilidad entre: 1) decir que mi hermano no está muy interesado en las operaciones de bolsa, y 2) decir que cuando mi hermano está ocupado en tales operaciones con la intención de salir de ellas tan bien como sea posible, entonces, en condiciones de igualdad, escoge el más barato de entre dos artículos por lo demás similares e invierte sus ahorros allí donde los riesgos de pérdida son relativamente escasos y las perspectivas de obtener dividendos relativamente buenas. Quiere esto decir que ya no suponemos que el economista está ofreciendo una buena o mala caracterización de mi hermano o del herma-

no de cualquier otro. Está haciendo algo muy diferente. Está ofreciendo una descripción de ciertas tendencias del mercado, descripción que abarca o se aplica a mi hermano en la medida en que se ocupa de asuntos mercantiles. Pero ello no significa que mi hermano deba ocuparse, o se ocupe con frecuencia, o se haya ocupado alguna vez de tales asuntos. De hecho no hace mención de él en absoluto. Ciertamente habla del Consumidor, o del Inquilino, o del Inversionista, o del Empleado. Pero en un importante aspecto este tipo anónimo ni es mi hermano ni se puede decir que no sea mi hermano sino el hermano de algún otro. No tiene apellido, aunque las gentes con apellido son, entre otros miles de cosas, consumidores, inversionistas, inquilinos y empleados. En un sentido, el economista no está hablando en absoluto acerca de mi hermano o del hermano de otro. No sabe ni necesita saber que yo tengo un hermano o qué clase de hombre es. Nada de lo que los economistas dicen necesitaría ser rectificado si cambiara el carácter o el modo de vida de mi hermano. Sin embargo, en otro sentido el economista está ciertamente refiriéndose a mi hermano, en la medida en que se está refiriendo a alguien, quienquiera y como sea, que hace compras, invierte sus ahorros o percibe una paga o salario, y mi hermano cumple o puede cumplir esos requisitos.

Esopo contó la historia del perro que, viendo sobre el agua el reflejo del hueso que llevaba entre sus dientes, dejó caer el hueso para poder atrapar el reflejo. No hay ningún niño que piense que esto pretendiera ser una anécdota acerca de un perro real. Pretendía comunicar una lección acerca de los seres humanos. Pero ¿qué seres humanos? Hitler, quizá. Sin embargo, Esopo no sabía que había de haber un Hitler. Bien; pues entonces, acerca de Todo-el-mundo. Pero no hay una persona que sea Todo-el-mundo. La historia de Esopo versaba, en un sentido, acerca de Hitler, acerca de cualquier otro que usted quiera nombrar. En otro sentido, no versa acerca de ninguna persona nombrable por usted. Cuando vemos con claridad estos diferentes sentidos en que una persona es y no es el sujeto de un enunciado moral o económico dejamos de pensar que o bien mi hermano es un Hombre Económico perfectamente disfrazado o bien el economista está pidiéndonos que creamos en fábulas. El mortal conflicto que, según nuestros abuelos, existía entre economía y vida real ya no nos incomoda mucho, al menos hasta que lleguemos a adquirir la suficiente formación como para pensar, no en nuestros hermanos, sino en el Capitalista y el Trabajador. Ellos, desde luego, son por completo diferentes de los hermanos de cualquiera.

Sin embargo, creo que no hemos superado la sensación de que hay una disputa entre el mundo de la ciencia física y el mundo de la vida real, y de que uno de esos mundos (presumiblemente, es triste

decirlo, el mundo cotidiano) es un mundo de pacotilla. Quiero persuadirles a ustedes de que esta idea es el resultado de varios e importantes entrecruzamientos entre teorías, y mostrarles algunas de las fuentes de estos entrecruzamientos.

Como prólogo a la parte seria del debate quiero deshinchar dos ideas superinfladas, de las cuales deriva, no la fuerza lógica, sino parte de la capacidad de persuasión del argumento en favor de la irreconciliabilidad del mundo de la ciencia con el mundo cotidiano. Una es la idea de *ciencia;* la otra, la de *mundo.*

a) No hay un animal que sea «la Ciencia». Hay grupos de ciencias. La mayoría de estas ciencias son tales que la familiarización con ellas, o, lo que es aún más cautivante, el conocimiento de oídas acerca de ellas, no suscita la más mínima tendencia a hacernos contrastar su mundo con el mundo cotidiano. La filología es una ciencia, pero ni siquiera las popularizaciones de sus descubrimientos harían a alguien sentir que es imposible conciliar el mundo de la filología con el mundo de la gente, cosas y sucesos familiares. Ya pueden los filólogos descubrir todo lo descubrible acerca de las estructuras y orígenes de las expresiones que nosotros usamos: sus descubrimientos no nos inclinan a hacer tachar como meras supercherías las expresiones que nosotros usamos y que los filólogos también usan. El único tipo de escisión intelectual que puede inducir en nosotros el aprendizaje de cualquier lección de filosofía es similar al que a veces experimentamos cuando se nos ha dicho, por ejemplo, que nuestro viejo y familiar pisapapeles fue en tiempos un filo de hacha utilizado por un guerrero prehistórico. Algo totalmente ordinario llega, por un momento, a cargarse de historia. Un simple pisapapeles se convierte por un momento en un arma mortífera. Pero eso es todo.

Tampoco la mayoría de las demás ciencias nos producen la sensación de que vivimos nuestra vida diaria en un mundo ficticio. Botánicos, entomólogos, meteorólogos y geólogos no parecen amenazar los muros, suelos y techos de nuestro lugar común de residencia. Al contrario, más bien parecen aumentar la cantidad y mejorar la disposición de su mobiliario. Ni siquiera, como podía suponerse, todas las ramas de la física engendran en nosotros la idea de que nuestro mundo cotidiano es un mundo de pacotilla. Los descubrimientos y teorías de astrónomos y astrofísicos pueden hacernos sentir que la tierra es muy pequeña, pero sólo porque nos hacen sentir que los cielos son muy grandes. La sospecha que nos corroe de que tanto lo terrestre como lo superterrestre son meramente decorados no está producida por un conocimiento, ni aún de oídas, de la física de lo inmenso. No está producido, tampoco, por un conocimiento de oídas de la física de las cosas que tienen un tamaño mediano. La teoría del

péndulo, el proyectil, la bomba de agua, el fulcro, el globo aerostático y la máquina de vapor no nos conducen por sí mismos a la alternativa de tener que optar entre el mundo cotidiano y el llamado mundo de la ciencia. Incluso a lo comparativamente diminuto podemos hallarle acomodo sin quebraderos de cabeza en nuestro mundo cotidiano. Los granos de polen, los cristales de escarcha y las bacterias, aunque sólo se nos muestren a través del microscopio, no nos hacen por sí mismos dudar de si las cosas de mediano tamaño y las cosas inmensas pueden encajar donde encajan el arco iris, los espejismos e incluso los sueños. Siempre supimos que había cosas demasiado pequeñas para ser observadas a simple vista; la lente de aumento y el microscopio nos han sorprendido no por establecer la existencia de aquéllas, sino por revelar su variedad y, en algunos casos, su importancia.

No. Hay, pienso, dos ramas de la ciencia que, especialmente cuando se confabulan, producen lo que yo describo como «el efecto del escritor de anónimos», el efecto de persuadirnos a medias de que nuestros mejores amigos son en realidad nuestros peores enemigos. Una es la teoría física de los elementos últimos de la materia; la otra es esa parte de la fisiología humana que investiga el mecanismo y funcionamiento de nuestros órganos de percepción. Yo no creo que cambie el resultado ya sea que describamos estos elementos últimos de la materia como los describían los atomistas griegos o bien como los describe el físico nuclear del siglo veinte. Tampoco creo que se modifique la situación según que tomemos en cuenta las anticuadas conjeturas o bien los recientes y concluyentes descubrimientos acerca del mecanismo de percepción. La moraleja subversiva extraída por Epicuro, Galileo, Sydenham y Locke es precisamente la que extrajeron Eddington, Sherrington y Russell. El hecho de que esta moraleja subversiva fuera elaborada en otro tiempo a partir de una pieza de especulación y sea ahora elabarada a partir de una bien establecida teoría científica no cambia nada. La moraleja extraída no es ahora una pieza de buena ciencia, y no era entonces una pieza de mala ciencia.

De este modo, el llamado mundo de la ciencia que, presuntamente, tiene derecho a reemplazar a nuestro mundo cotidiano, es, sugiero, no el mundo de la ciencia en general, sino el de la física atómica y subatómica en particular, ampliada con algunos apéndices ligeramente incongruos tomados de una rama de la neurofisiología.

b) La otra idea que necesita una previa *deflación* es la de *mundo*. Cuando oímos que hay una grave discrepancia entre nuestro mundo cotidiano y el mundo de la ciencia, o, algo más específicamente, entre nuestro mundo y el mundo de una parte de la ciencia física, nos es difícil desechar la impresión de que hay algunos físicos que, a fuer-

za de experimentos, cálculos y teorización, se han considerado con derecho a decirnos todo lo que es realmente importante acerca del cosmos, sea lo que sea. Así como antes solían ser los teólogos los que nos hablaban acerca de la creación y gobierno del cosmos, ahora son los físicos los expertos en estas cuestiones, por más que en los artículos y libros que escriben para sus colegas y discípulos la palabra «mundo» aparezca en raras ocasiones, y la gran palabra «cosmos» no aparezca nunca (o al menos así lo espero). Estamos aquí corriendo el riesgo de vernos envueltos en un enredo puramente verbal. Sabemos que mucha gente está interesada por las aves de corral y que no se sorprendería de encontrar un periódico llamado «El Mundo de la Volatería». Aquí la palabra «mundo» no está usada como la usan los teólogos. Es un nombre colectivo utilizado como etiqueta para designar todos los asuntos relativos a la avicultura. Podía ser parafraseado con palabras como «campo», o «esfera de interés», o «región». En esta acepción no puede haber motivo para un arreglo de cuentas entre el mundo de la volatería y el mundo cristiano, puesto que, mientras «mundo» podía ser parafraseado por «cosmos» en la expresión «mundo cristiano», tal sustitución no podría llevarse a cabo en el otro caso.

Está claro que es completamente inocuo hablar del mundo del físico si lo hacemos de la misma manera que hablamos del mundo de la avicultura, o del mundo del espectáculo. Correspondientemente, podemos hablar del mundo del bacteriólogo o del mundo del zoólogo marino. En esta acepción no hay matiz de autoridad cósmica, puesto que aquí la palabra «mundo» no significa «*el* mundo» o «el cosmos». Significa, por el contrario, el *ámbito* de intereses constituido por los intereses del físico.

Pero ésta no es toda la historia. Porque, aunque existen multitud de intereses científicos, políticos, artísticos, etc., de los cuales se distinguen los intereses peculiares de los físicos, es decir, aunque hay diversos campos de interés que son diferentes, si bien no rivales, del del físico, hay, sin embargo, un importante punto de vista desde el cual los temas de la teoría física fundamental comprenden o abarcan los temas de todas las restantes ciencias naturales. Los especímenes recogidos por el biólogo marino, aunque no son de especial interés para el teórico de la física, son, no obstante, de una manera indirecta, ejemplos de aquello en lo que el físico está especialmente interesado. Así también ocurre con los objetos estudiados por el geólogo, el micólogo y el filatélico. No hay nada que cualquier científico natural estudie en lo cual las verdades de la física no sean verdaderas; y de esto se intenta inferir que el físico está, en consecuencia, hablando acerca de todo, y, por ello, que está hablando,

a la postre, acerca del cosmos. Así, en definitiva, el cosmos debe ser descrito tan sólo en términos físicos, y cuando se lo describe en términos de esas otras ciencias más o menos especiales, o, lo cual sería más flagrante, en términos teológicos, o, sobre todo, en términos de la conversación ordinaria, lo que se está haciendo es descubrirlo mal.

Permítanme que les recuerde que así como no estaba yo criticando la teoría económica cuando hace un momento afirmaba que ésta no decía ni mentira ni verdad acerca del carácter de mi hermano, así tampoco estoy ahora criticando las teorías de los físicos cuando afirmo que ni mienten ni dicen la verdad acerca del mundo (en algún sentido terrorífico de la expresión «el mundo»). Igual que antes alegaba que la teoría económica, sin hacer mención de mi hermano, decía la verdad respecto de toda transacción mercantil que él o cualquier otro pudiera llevar a cabo, así ahora alego que las verdades de la teoría física fundamental son, sin hacer mención del cosmos, verdades acerca de todas las cosas del mundo.

No estoy ni mucho menos intentando exponer o hacer aportaciones a teoría científica alguna. No he alcanzado competencia y, si la tuviera, espero que no sentiría la menor inclinación a hacerlo. Lo único que me interesa es mostrar cómo ciertas moralejas no científicas parecen ser, pero no son, secuelas de un determinado tipo de teoría científica. No estoy poniendo en cuestión nada que cualquier científico diga en sus días de trabajo con un tono de voz profesional. Pero ciertamente estoy poniendo en tela de juicio más de lo que unos pocos de ellos dicen los domingos con un tono de voz edificante.

Voy ahora a intentar presentar el esquema lógico subyacente a la concepción según la cual las verdades de la teoría física no dejan espacio para las verdades de la vida diaria, y hago esto por medio de una prolija analogía que espero que podrán soportar por breve tiempo. A un estudiante de un colegio se le permite un día inspeccionar las cuentas del colegio y discutirlas con el administrador. Oye decir que esas cuentas reflejan la marcha del colegio durante el año. «Encontrará usted —se le dice— que todas las actividades del colegio están representadas en estas columnas. A los estudiantes se les enseña, y aquí están las cuotas de enseñanza que pagan. Sus instructores enseñan, y he aquí los honorarios que perciben. Se juegan juegos, y aquí están los resultados; lo mismo por lo que respecta al alquiler de los terrenos y a las pagas de los encargados de cuidarlos, etc. Incluso sus fiestas están registradas; aquí está lo que se pagó a los carniceros, especieros y fruteros, aquí están los gastos de cocina y aquí está lo que usted pagó en concepto de cuentas de colegio.» Al principio el estudiante siente simplemente un moderado interés. Ad-

mite que esas columnas le dan una imagen de la vida del colegio diferente de las distintas imágenes fragmentarias que ha adquirido previamente mediante sus propias experiencias de trabajar en la biblioteca, jugar al fútbol, comer con sus amigos, y demás. Pero luego, bajo la influencia de la voz grave y sensata del administrador comienza de repente a sorprenderse. Aquí todo en la vida del colegio está sistemáticamente ordenado y expresado en términos que, aunque incoloros, son precisos, impersonales y susceptibles de comprobación concluyente. A todo más corresponde un menos igual y opuesto; las entradas están clasificadas; las procedencias y destinos de todos los pagos están indicados. Además, se consigue una conclusión general: la posición financiera del colegio se muestra y se compara con su posición en años anteriores. ¿No será esta forma de ver la vida del colegio, la del experto, la forma adecuada? ¿No serán las otras formas, confusas y emotivas, formas equivocadas de verla?

Al principio, sintiéndose incómodo, se escabulle y sugiere: «¿No puede ocurrir que estas cuentas nos den tan sólo una parte de la vida del colegio? El limpiachimeneas y el inspector de los contadores de electricidad desempeñan su pequeño papel en las actividades del colegio; sin embargo, nadie supone que lo que ellos tengan que decir sea más que un pequeño fragmento de toda la historia. Quizás usted, el administrador, es como ellos y sólo ve una pequeña parte de lo que está pasando.» Pero el administrador rechaza esta sugerencia. «No —dice—, aquí tiene usted registrados los emolumentos del limpiachimeneas, y aquí los pagos a la Compañía de Electricidad. La parte de todos y cada uno en la vida del colegio, incluido yo mismo, está aquí en cifras. Las cuentas del colegio no son una cosa aparte. Todo está cubierto. Es más: el sistema completo de contabilidad es común a todos los colegios, y es, al menos en líneas generales, el mismo para todas las empresas, oficinas del gobierno y ayuntamientos. No se admiten especulaciones ni hipótesis: nuestros resultados están por encima de los horizontes de la opinión y del prejuicio gracias al sublime Principio de Partida Doble. Estas cuentas dicen la verdad objetiva acerca de la vida entera de todo el colegio; las historias que usted cuenta acerca de él a sus hermanos y hermanas son parodias pintorescas de los hechos registrados. Son sólo sueños. Aquí están las realidades.» ¿Qué ha de replicar el estudiante? No puede poner en cuestión la exactitud, extensión y minuciosidad de las cuentas. No puede quejarse de que abarcan sólo cinco o seis aspectos de la vida del colegio, pero que no cubren los otros dieciséis. Todos los aspectos en que pueda pensar están en verdad debidamente cubiertos.

Quizás es lo bastante agudo como para sospechar que esta palabra,

«cubierto», ha jugado una treta sutil. Ciertamente allí figuraba la enseñanza que él había recibido del lector de anglosajón en el último período, pero las cuentas no decían nada acerca de lo que se le había enseñado, y el administrador no demostró curiosidad alguna por los progresos que el estudiante había hecho. Además, él, el estudiante mismo, figuraba en las líneas de las secciones de las cuentas, como beneficiario de una beca, como alumno del lector de anglosajón, etc. Había sido cubierto por las cuentas, pero no caracterizado por ellas bien o mal. Nada se decía acerca de él que no hubiera podido decirse de un becario mucho más alto o de un estudiante de anglosajón mucho menos entusiasta. Nada en absoluto se había dicho acerca de él personalmente. El no había sido descrito, aunque se hubieran rendido cuentas de él administrativamente.

Tomemos un caso especial. Hay un sentido en el que el administrador está muy interesado por los libros que el bibliotecario compra para la biblioteca del colegio. Se debe dar escrupulosa cuenta de ellos, el precio de cada uno debe ser anotado, el recibo del libro ha de ser incluido en el registro. Pero hay otro sentido en el que el administrador no tiene por qué estar interesado en esos libros, puesto que no necesita tener idea alguna acerca de cuál es su contenido o de si alguien los lee. Para él el libro es simplemente lo que está indicado por la marca del precio en su forro. Para él las diferencias entre un libro y otro son diferencias en chelines. Las cifras en la sección dedicada a las cuentas de la biblioteca abarcan sin duda cada uno de los libros efectivamente comprados; sin embargo, nada en estas cifras hubiera sido diferente si estos libros hubieran sido diferentes en temática, lenguaje, estilo y encuadernación, siempre que los precios fueran los mismos. Las cuentas ni mienten ni dicen la verdad acerca del contenido de cualquiera de los libros. En el sentido crítico de «describir», no describen ninguno de los libros, aunque los abarquen a todos escrupulosamente.

Pues bien: ¿cuál es el libro real y cuál el libro ficticio: el libro leído por el estudiante o el libro cuyo precio figura en las cuentas de la biblioteca? Es claro que no hay respuesta. No hay dos libros, ni tampoco un libro real frente a un libro ficticio —siendo este último, cosa curiosa, el único útil para los exámenes. Hay simplemente un libro a disposición de los estudiantes y una entrada en las cuentas especificando lo que el colegio pagó por él. No podría haber tal entrada si no hubiera habido el libro. No podría haber una biblioteca surtida simplemente a base de precios de libros, aunque tampoco podría haber un colegio bien llevado que tuviera una biblioteca llena de libros y no exigiera que se llevaran cuentas de la biblioteca.

La biblioteca utilizada por el estudiante es la misma biblioteca

cuya contabilidad lleva el administrador. Lo que el estudiante halla en la biblioteca es lo que el administrador cuenta en libras, chelines y peniques. Estoy sugiriendo, como ven, que lo es de un modo en parte parecido a como el mundo del filólogo, del biólogo marino, del astrónomo y del ama de casa es el mismo mundo que el del físico; y lo que el transeúnte y el bacteriólogo encuentran en el mundo es lo que el físico les dice en su notación por partida doble.

No quiero llevar la analogía más allá de un cierto punto. No estoy arguyendo que una teoría científica es en todos o en muchos aspectos como un balance, sino sólo que es como un balance en un importante aspecto, a saber, en que las fórmulas de la una y las partidas del otro son constitutivamente tácitas acerca de ciertos tipos de asuntos, justo porque son *ex officio* explícitas acerca de asuntos distintos de los anteriores pero conectados con ellos. Todo lo que el estudiante dice acerca de los libros de la biblioteca puede ser verdadero, y todo lo que el contable dice acerca de ellos puede ser verdadero. La información que el estudiante posee acerca de los libros es en gran medida distinta de la del contable, y ni es deducible de la información que posee éste, ni viceversa. Sin embargo, la información del estudiante es abarcada, en un sentido importante, por las cuentas, aunque éstas de suyo no dicen nada sobre las cualidades literarias y académicas de los libros, que son precisamente lo que interesa al estudiante. La apariencia de un arreglo de cuentas entre las diferentes maneras de describir la biblioteca es una apariencia tan engañosa como lo era la apariencia de un arreglo de cuentas entre mi manera de hablar acerca de mi hermano y la manera como el economista habla del hermano de cualquiera. Porque, aunque el administrador, en un sentido muy general, está informando al colegio acerca de los libros que hay en la biblioteca, no está describiendo, en el sentido que esta palabra tiene para el crítico, esos libros en absoluto. Está presentando las relaciones habidas durante el año financiero entre el total de las cuentas pagadas a los libreros por los libros, y, algo indirectamente, el total de las cuentas pagadas al colegio por el uso de esos libros. Que haya tales cuentas que registrar y, en consecuencia, tales relaciones aritméticas entre sus totales presupone lógicamente que en la biblioteca hay libros efectivamente comprados a los libreros y efectivamente a disposición de los estudiantes para su lectura. Ello lógicamente presupone que hay cosas de las que las descripciones de los estudiantes son o bien verdaderas, o bien falsas, aunque estas descripciones no puedan ser leídas en las cuentas de la biblioteca. No sólo pueden tener ambos tipos de información acerca de los libros su lugar en la historia completa de la vida del colegio durante el año, sino que en esa historia no podría haber una página

dedicada a uno sin que a ella correspondiera una página para el otro. No es cuestión de dos bibliotecas rivales, o de dos descripciones rivales de una biblioteca, sino de dos maneras diferentes, aunque complementarias, de dar información de muy diferentes clases acerca de una sola biblioteca.

Los divulgadores de teorías físicas intentan a veces que nos encontremos dentro de ellas como en nuestra propia casa diciendo que esas teorías nos hablan acerca de sillas y mesas. Esto hace que nos sintamos confortablemente por el momento. Pero sólo por el momento, puesto que a renglón seguido oímos que lo que esas teorías tienen que decir acerca de sillas y mesas es totalmente distinto de lo que nosotros decimos acerca de ellas a la doncella y de lo que el carpintero nos dice al respecto. Peor aún: tenemos la impresión de que lo que nosotros y el carpintero decimos acerca de ellas es acientífico y no vale, mientras que lo que ellos dicen es científico y ha rendido sus frutos. De hecho, desde luego, los físicos teóricos no describen sillas y mesas en absoluto, como tampoco el administrador describe los libros comprados para la biblioteca. El administrador habla de cuentas de libros y de este modo se refiere indirectamente a los libros por los cuales se pagan esas cuentas. Pero esta referencia indirecta no es una descripción; no es, pues, una descripción que rivalice con la descripción que hace el estudiante; por tanto, no es una descripción cuya corrección envuelva la incorrección de la descripción de aquél. Lo que es verdadero o falso de las cuentas de libros no es ni verdadero ni falso de los libros, o viceversa, y sin embargo el hecho de que un enunciado sea verdadero de las cuentas de libros requiere que haya otros enunciados completamente diferentes que sean verdaderos de los libros. La correspondencia se mantiene en el otro campo. En un fragmento de la teoría de las partículas elementales no hay sitio para una descripción acertada o errónea de sillas y mesas, y una descripción de sillas y mesas no puede albergar una descripción, adecuada o inadecuada, de partículas elementales. Un enunciado que es verdadero *o* falso de la una no es *ni* verdadero *ni* falso de la otra. No pueden, por tanto, ser rivales. El simple hecho de que algún enunciado de la teoría física sea verdadero requiere que un enunciado u otro (no se puede deducir cuál) acerca de cosas como sillas y mesas sea verdadero.

Un administrador con afán de divulgación puede intentar que nos encontremos como en casa en sus columnas de cifras diciendo que una cierta partida contenía la verdad rematada acerca de los libros. Si tiene éxito puede lograr que sintamos que los libros han sido de repente privados de sus contenidos legibles y se han convertido en pálidas sombras de cuentas de libros. Uno no puede decir «Bah» a

la contabilidad, pero puede y debe decir «Bah» al administrador que deja que sus libros de cuentas nos edifiquen con la moraleja que él pretende extraer de ellos, a saber, que los libros no son sino anotaciones en columnas de libras, chelines y peniques.

Espero que esta prolongada analogía les haya convencido al menos de que hay una puerta genuinamente lógica abierta para nosotros; de que al menos no hay obstáculo lógico general que impida decir que la teoría física, aunque abarca las cosas que las ciencias más especiales exploran y el observador ordinario describe, sin embargo no presenta una descripción que rivalice con estas otras descripciones de ellas; e incluso de que para que ella sea verdadera en su sentido debe haber descripciones de esos otros tipos que son verdaderas en su sentido o sentidos completamente diferentes. No tiene por qué ser un asunto de mundos rivales, de los cuales uno haya de ser un mundo de pacotilla, ni tampoco un asunto de sectores o provincias diferentes de un mundo, de tal modo que lo que es verdadero de un sector sea falso del otro.

Supongamos que un pintor paisajista realiza un cuadro, bueno o malo, que representa una cadena de colinas. Supongamos que un geólogo está haciendo un estudio de esas mismas colinas. A pesar de ello, no diremos que el geólogo está haciendo un cuadro, bueno o malo, que rivaliza con el del pintor. El pintor no está haciendo mala geología y el geólogo no está haciendo buena o mala pintura de paisajes. Del mismo modo, si el carpintero nos cuenta cómo es una pieza de mobiliario y su descripción es correcta o errada (no importa si está hablando de su color, de la madera de la que está hecha, de su estilo, de su carpintería, de su época), no es que el físico nuclear proponga una descripción acertada o errónea, que rivalice con la de aquél; y ello a pesar de que aquello de lo que el físico nuclear nos habla incluye lo que el carpintero describe. No están dando respuestas conflictivas a la misma cuestión o al mismo tipo de cuestión, aunque las cuestiones del físico y la información del carpintero versan sobre lo mismo (en un sentido más bien artificial de la expresión «sobre»). El físico no menciona el mobiliario; lo que menciona son, por decirlo así, cuentas por cosas tales como, *inter alia,* piezas de mobiliario.

Parte de este punto se expresa a veces del siguiente modo. Así como el pintor al aceite en un lado de la montaña y el pintor a la acuarela al otro lado producen pinturas muy distintas, que pueden, sin embargo, ser pinturas excelentes de la misma montaña, así el físico nuclear, el teólogo, el historiador, el poeta lírico y el hombre de la calle construyen representaciones muy diferentes, pero compatibles e incluso complementarias, de uno y el mismo «mundo».

Pero esta analogía es peligrosa. Es bastante arriesgado decir que el administrador y el lector dan ambos descripciones del mismo libro, puesto que, en el sentido natural de «describir» en el que el lector describe bien o mal el libro, el administrador no lo hace. Pero es mucho más arriesgado caracterizar al físico, al teólogo, al historiador, al poeta y al hombre de la calle como si todos por igual estuvieran construyendo «imágenes» ya sean del mismo objeto o de objetos diferentes. La palabra, altamente concreta, «imagen», oculta las enormes diferencias existentes entre las tareas del científico, el historiador, el poeta y el teólogo incluso peor de lo que la palabra relativamente abstracta «descripción» oculta las grandes diferencias entre las tareas del administrador y del lector. Son justamente estas diferencias ocultas las que han de ser traídas a la luz. Si las pendencias aparentes entre ciencia y teología o entre física fundamental y conocimiento común han de ser disueltas en absoluto, su disolución puede venir no de crear el cortés compromiso de que ambas partes son en realidad artistas de un cierto tipo que trabajan desde diferentes puntos de vista y con diferentes materiales de dibujo, sino sólo del establecimiento de inflexibles contrastes entre sus cometidos. Para convencer al fabricante de tabacos y al profesor de tenis de que no tiene por qué haber antagonismos profesionales entre ellos, no es necesario o conveniente pretender que en realidad ambos son compañeros de trabajo en alguna empresa misional conjunta, pero oculta. Es mejor política recordarles cuán diferentes e independientes son en realidad sus cometidos. Además, ese efecto confundente de usar nociones como *pintar, describir, explicar,* y otras para abarcar cosas muy distintas refuerza otras tendencias a asimilar lo disimilar y a creer confiadamente en la existencia de semejanzas entre las formas de razonamiento, semejanza cuya inexistencia engendra dilemas.

Pero ustedes sin duda no están ni deben estar satisfechos con esta simple promesa de un salvavidas. ¿Puede ser efectivamente construido ese salvavidas y puede sernos lanzado al preciso lugar de las rompientes donde nos encontramos en apuros? Nos dirigimos ahora hacia un cierto lugar donde el oleaje hierve en torno nuestro.

III.

Galileo, cuya iniciativa fue rápidamente secundada por Descartes y Newton, mostró que una teoría científica no albergaba términos que no pudieran aparecer entre los datos o entre los resultados de los cálculos. Pero en ese caso, los colores, los sabores, los olores, los sonidos y las sensaciones de calor y frío no pueden, parece,

figurar allí. De modo que no hay lugar para ellos en las teorías científicas. Lo que el termómetro registra tiene allí su lugar, pero no lo que registran los dedos o los labios; las frecuencias y amplitudes de las vibraciones propagadas a través del aire, pero no las notas que constituyen las melodías que escuchamos. Para nosotros hay una gran diferencia entre ser ciegos, ser daltónicos y estar deslumbrados, o entre mirar las cosas a la luz del sol o a la de la luna, entre verlas a través de un cristal puro o de un cristal coloreado; pero los hechos acerca de la luz registrados y organizados en la teoría de la óptica son indiferentes a estas diferencias que personalmente observamos. El químico, el geneticista y el que maneja el contador Geiger, en aparente desafío a este ostracismo de que son víctimas las cualidades sensibles, pueden ciertamente basar sus teorías especiales en los olores y sabores de los compuestos químicos, en los colores de los guisantes y en los tic-tacs que se oyen en el contador Geiger, pero esto no basta para reinstalar estas cualidades sensibles en la aristocracia de los hechos físicos genuinos. Ello muestra tan sólo que, en determinadas circunstancias y cuando se ha tomado buen número de precauciones, pueden ser un índice fidedigno de esos hechos, de modo parecido a como un dolor de estómago puede ser un índice fidedigno de la presencia de estricnina en el alimento consumido, aunque el alimento no llevaba en sí ni podía llevar ningún dolor de estómago. Puesto que las verdades científicas versan acerca de lo que puede ser obtenido mediante cálculos, los colores, sabores y olores, que no pueden ser así obtenidos, pertenecen no a los hechos de la física, sino a otros, a saber: o bien a los hechos de la fisiología humana y animal, o bien a los de la psicología humana y animal. Los colores están en el ojo o en la mente del espectador. Son su regalo al mundo, que el mundo rechaza. Ahí y sólo ahí pueden las iridiscencias de las burbujas gozar de su voluble existencia.

Esta doctrina ha tenido una gran influencia, y hay algo en ella que es verdadero e importante. Pone de relieve una propiedad lógica fundamental de las fórmulas que pueden entrar a formar parte de una teoría científica exacta. Pero hay que llamar la atención sobre una o dos posibles trampas. En primer lugar, incluso si es cierto que la teoría física no puede albergar menciones de los colores o sabores de las cosas, esto no prueba por sí mismo que las menciones de los colores y los gustos de las cosas hayan de ser construidos como menciones de cosas que existen o suceden en las interioridades fisiológicas o psicológicas de la gente. Sin duda nuestras interioridades son siempre un limbo conveniente al que ligar nuestras diferentes experiencias. La mente humana en particular es tradicionalmente la bandeja donde se depositan las cartas sin contestar enviadas por los

teóricos. Pero a juzgar por el modo como el argumento ha funcionado hasta ahora, no tiene por qué ser la bandeja idónea. Que lo es se sigue, o parece seguirse, sólo de algunos argumentos ulteriores, mucho más específicos, varios de los cuales consideraremos más tarde.

En segundo lugar, el hecho de que no pueda hacerse mención de colores y sabores en las fórmulas de su teoría física no prueba de suyo que estas fórmulas no puedan *abarcar* o *aplicarse a* —sin *describir*— estas cosas cuya descripción requiere que se haga mención de colores y sabores. No se puede encontrar mención de las marcas o los orígenes de los vinos en la aritmética de los toneles, galones y pintas de vino para los que el expedidor necesita espacio en la bodega del barco. Para él las diferencias entre dos galones de vino tinto de marca y cinco galones de vino blanco común es tres galones *sans phrase*. Sin embargo, los galones que han de ser embarcados no pueden concebiblemente ser simples galones *sans phrase;* son, por ejemplo, galones de vino, y de vino con propiedades químicas y gastronómicas que se pueden averiguar. No es cierto que lo que no es ni puede ser mencionado en una fórmula sea negado por esa fórmula. Si hay en la bodega una cuota de sobrecargo de tantos pies cúbicos y se llena con vino, entonces es susceptible de ser llenada con otras muchas cosas, y, entre ellas, con vino. De lo que no es susceptible es de no poder ser llenada. Un aparcamiento público de automóviles no tiene por qué tener en él este o ese coche en particular, o cualesquiera coches de esta o esa marca, o incluso cualesquiera coches en absoluto. Pero una cosa sí debe tener: *espacio* para coches, sean éstos de quien sean y de la marca que sean. Lo único que no puede tener es una barrera que prohíba la entrada de automóviles. Sus tablones de anuncios no dicen nada acerca de mi coche y el suyo, ni tampoco acerca de Rolls Royces o Morris Minor. No porque sea totalmente inhospitalario, sino porque es totalmente hospitalario. Repito: no es porque las ecuaciones algebraicas no tengan nada que ver con los números por lo que no hacen mención de ninguno de ellos. Más bien es porque son imparcialmente receptivas de cualquier número. x no es un rival de 7, sino un lugar para siete o para cualquier otro número. Así, no hay por qué interpretar el silencio lógicamente necesario de las fórmulas físicas acerca de la caoba y el roble o acerca de colores y sabores como si proclamara que hay una puerta cerrada. En lugar de ello, puede ser interpretada como si proclamara que hay una puerta abierta. Precisamente éste es el modo que tenemos de interpretar el silencio de las cuentas del colegio acerca de los contenidos de los libros comprados para su biblioteca. Sólo se mencionaban los precios de los libros, pero esta restricción no es simplemente que fuera compatible con que los libros

que se compraban a esos precios tuvieran otras propiedades además de sus precios: era de hecho incompatible con que los libros no fueran más que cosas que se pueden comprar a un cierto precio. Un objeto no puede ser simplemente algo que cuesta media corona. Las cuentas eran además enteramente mudas acerca de los méritos y deméritos literarios y académicos de los libros, pero su silencio no era una negación de la existencia de cualesquiera cualidades semejantes, sino, por decirlo así, una declaración de total indiferencia sobre cuáles de estas y otras cualidades pertenecían a cuáles libros. Libras, chelines y peniques son denominadores comunes, y los denominadores comunes no pueden ser exclusivos.

Vale la pena indicar un motivo intelectual al que, en mi opinión, se debe este error de interpretar una imparcialidad lógicamente necesaria como una lógicamente necesaria hostilidad. La influencia de la lógica aristotélica era, por fortuna y por desgracia a un tiempo, muy fuerte sobre los teóricos de los siglos diecisiete y dieciocho. Así, parecía estar fuera de duda que las dimensiones mensurables de un objeto —por ejemplo, su temperatura termométrica o su velocidad en metros— lo caracterizaba del mismo modo general que, según se suponía ingenuamente, su color o sabor. Parecía natural clasificar a ambos como cualidades. En consecuencia, parecía necesario trazar una línea entre las cualidades que han de ser mencionadas y con las que se ha de operar en teoría física, y aquellas otras con las que eso no es posible. Se estableció una distinción —el primero fue, creo, Boyle— entre «Cualidades Primarias» y «Cualidades Secundarias», respectivamente. Pero luego las Cualidades Primarias, científicamente de sangre azul, no podían tolerar compartir un escaño con las rudas Cualidades Secundarias, y éstas tenían, por consiguiente, que ser absolutamente privadas de su título de cualidades de cosas. Claramente el error estaba en ponerlas en el mismo escaño en un principio, pero la economía de Aristóteles en escaños no había sido reconocida aún como muestra de tacañería personal. Quizá incluso hemos heredado algo de esta tacañería. Porque todavía podemos sentirnos influidos por el argumento de que, si la descripción de una mesa dada por un físico no menciona ni puede mencionar nada de lo que entra en la descripción que de la mesa da el carpintero, entonces la descripción del carpintero debe ser abandonada. Al dejarnos influir por este argumento, estamos suponiendo que hay un escaño más bien estrecho para todo lo que podemos llamar «descripciones»; estamos olvidando que, por ejemplo, lo que el economista dice acerca del inversionista puede ser clasificado como una «descripción» de mi hermano, a pesar de que, puesto que el economista no puede decir cómo es mi hermano o incluso que yo tengo un

hermano, no está en situación de, ni tiene tampoco derecho a, describirlo, entendiendo «describir» en el sentido en el que puedo decir que yo estoy en condiciones de describirlo. El empleo indiscriminado de expresiones nebulosas como «Cualidad», «Propiedad», «Predicado», «Atributo», «Característica», «Descripción» e «Imagen» refuerza nuestras otras tentaciones a tratar como semejantes conceptos que ordinariamente no se emplean como si lo fueran. Es su negativa a interpretar los papeles que se les asignan lo que constituye dilemas.

Lo que quiero hacer ahora es poner de relieve más claramente algunas formas en que diferentes conceptos, aun aplicándose a los mismos objetos, se aplican sin embargo a ellos de modos muy diferentes. Los papeles que esos conceptos desempeñan no son papeles rivales.

¿Son las cartas con las que jugamos al póquer idénticas a las que utilizamos para jugar al bridge, o son diferentes? Sin duda son las mismas. Pero las propiedades o atributos de las cartas que el jugador de póquer toma en cuenta o pasa por alto, ¿son las mismas que toma en cuenta o pasa por alto el jugador de bridge? ¿Dan estos jugadores las mismas descripciones de ellas, o bien descripciones distintas e incluso encontradas? No es fácil responder a esto. Porque, mientras ambos pueden tomar en cuenta que una determinada carta es la Reina de Corazones, uno de ellos se percata (o quizá no se percata) de que es el último triunfo que queda por salir, mientras que el otro ni siquiera tiene esa expresión en su vocabulario del póquer. Al contrario, se percatará (o no se percatará) de que es la carta que le falta para completar su repóquer, un atributo del que el jugador de bridge nada sabe. Bien: ¿está uno de ellos en lo cierto y el otro equivocado? ¿Es el jugador que clasifica la carta como un triunfo víctima de una ilusión de la que está inmune el jugador de póquer? ¿O es quizá, por otra parte, un observador o diagnosticador especialmente agudo, en contraste con el jugador de póquer, que se entretiene en apariencias superficiales? ¿Es el jugador de póquer, desgraciadamente, ciego para los triunfos? ¿Está la Reina de Corazones, realmente, aunque no manifiestamente, dotada de la importante propiedad o atributo de ser un triunfo? ¿O se trata de la sistemática ilusión que el jugador de bridge posee de que es así, cuando en realidad esa carta no es, por ejemplo, sino la carta que nos falta para completar un repóquer? ¿O no es ninguna de esas dos cosas, sino simplemente una Reina de Corazones? Obviamente, ésta no es una genuina perplejidad. La cuestión de si esta Reina de Corazones es, en un momento dado, un triunfo o no depende de la cuestión previa de si cuatro personas están jugando al bridge con el mazo que contiene esta carta; y lo que hace que los Corazones, o cualquier

otro palo, sean triunfos no es nada que se halle oculto o latente detrás de los brillantes rostros de las cartas, sino simplemente la naturaleza general del juego del bridge y el sesgo particular que la puja ha adquirido durante un momento determinado del juego.

Lo único confuso de esta situación es si debemos decir que ser un triunfo es una «propiedad» o «atributo» de la Reina de Corazones. Sabemos cómo averiguar si es o no es un triunfo, y sabemos lo que podemos hacer con ella si lo es, sabiendo asimismo que, si no es un triunfo, no podremos hacer eso. Lo que ya no está claro —y es irrelevante para el juego— es si deberíamos clasificar o no clasificar este conocimiento como conocimiento de una «propiedad» o «atributo» de la carta. Esto no le proporciona quebraderos de cabeza al jugador de bridge, sino al lógico. El hecho de que ésta sea una preocupación inventada ya frívola no hace al caso, puesto que hemos de ver, espero, que se parece a algunos quebraderos de cabeza que no son inventados ni frívolos.

No es posible en absoluto responder a la cuestión de qué es lo que la Reina de Corazones puede y no puede hacer a menos que sepamos el juego en el que está siendo utilizada, y una información específica acerca de lo que puede y no puede hacer en una cierta situación del juego requiere algún conocimiento específico de lo que ha pasado desde la última vez que se dieron cartas.

La correspondiente es verdadera a un nivel más elemental aún. Un niño, que puede reconocer la carta como una pintura de una reina singularmente decorada con dibujos rojos en forma de corazón, puede no tener todavía ni idea de que hay juegos cuyas reglas asignan diferentes valores o poderes a las diferentes cartas de un palo. La idea de que lo más frecuente es que una Reina sea «más alta» que un Caballo y «más baja» que un Rey no la ha vislumbrado todavía.

Las reglas del bridge son un invento humano y pueden ser corregidas cuando gustemos. Tampoco necesitamos en absoluto jugar al bridge o a cualquier otro juego. Pero si se está jugando al bridge, entonces la cuestión de si una carta dada es o no es un triunfo no es ella misma convencional. Ya no podemos utilizarla de la manera que queramos. No es cuestión de mero apodo arbitrario. Se nos puede olvidar y sernos recordado cuáles son triunfos; podemos equivocarnos acerca de cuáles son triunfos y ser corregidos o penalizados; un espectador puede inferir correctamente cuáles son los triunfos, a la vista del modo como se juegan las manos. Es un hecho objetivo, público, que una carta dada es un triunfo, aunque el que lo sea es cuestión de algunas convenciones altamente arbitrarias que aceptamos voluntariamente y aplicamos.

Los mismos tipos de consideraciones pueden hacerse de los con-

ceptos comunes del mercado, que empleamos cuando pensamos en el acto de ir de tiendas. No es difícil ver que, aunque tener tal o tal otro precio en el mercado se puede calificar como una propiedad o atributo de un artículo comercial, esta terminología de los lógicos no necesita ser rodeada del mismo género de precauciones. Podría no haber existido una cosa como el dinero; puede haber dinero donde no hay libras, chelines o peniques; el poder adquisitivo de libras, chelines y peniques puede ser modificado por una determinada política, o por otras causas; y los vendedores al por menor tienen un cierto margen de libertad dentro del cual fijan los precios de sus mercancías. Sin embargo, dado el contexto del sistema monetario en que nos movemos, tal como funciona, y dada la decisión del vendedor al por menor, es un hecho público y objetivo que el producto cuesta tantas libras, chelines y peniques. Tenemos que descubrir su precio, y no podemos encontrarnos con un precio diferente que le haya sido asignado por decisiones privadas. Además, mientras en el caso del juego del bridge podemos abstenernos de practicarlo, estamos en cambio obligados a tomar parte en el juego del mercado —tan sólo, desde luego, por la sencilla razón, entre otras, de que no es un juego. Aquí tampoco puede plantearse el problema de interpretar el precio de un producto como una cualidad invisible de éste que para ser detectada requiera algunas misteriosas facultades de superpercepción o algunos poderes anormales de diagnóstico. Todos sabemos cómo averiguar lo que cuestan las cosas, y todos sabemos lo que está envuelto en el hecho de que cuesten lo que cuestan. Para saber esto nos basta simplemente con dominar un aparato de términos financieros y comerciales, y aplicarlo a casos particulares. Sería absurdo imaginar, por ejemplo, a un investigador esquimal, que no tiene terminología monetaria ni comprende la simple aritmética, averiguando o simplemente buscando los precios de los productos. Sería absurdo también dudar de si un artículo podrá costar 256 pesetas y a la vez ser sabroso; o preguntar cuál de estas propiedades es una propiedad real y cuál una propiedad aparente del artículo. No podría haber rivalidad lógica entre ellas. No son licitantes envidiosos de asientos en el mismo escaño.

Cuando operamos con los términos o conceptos del bridge lo hacemos pensando en cómo ganar el juego. Cuando operamos con los términos o conceptos comerciales lo hacemos pensando en cómo realizar el mejor negocio posible. Pero cuando operamos con los términos o conceptos de una teoría científica no buscamos victorias o ganancias, sino conocimiento. Esto nos proporciona un motivo extra e importante para interpretar los términos de una teoría científica como si designaran cualidades o propiedades genuinas de las cosas. También

nos incita poderosamente a examinar las numerosas maneras en que nuestras operaciones con estos términos son como nuestras operaciones con los términos del bridge y con los términos del comercio al por mayor y menor. Mientras que no estamos seriamente indecisos sobre la cuestión de si, tras los rasgos de la Reina de Corazones que el niño puede ver, residen encubiertamente algunas propiedades más sublimes que no alcanza a detectar (tal como la propiedad que tiene esa carta de ser un triunfo), sin embargo podemos estar perplejos ante el problema de si tras el calor del agua del baño que el niño toca con su mano no hay secretamente alguna propiedad más sublime que le falta por averiguar, a saber, la temperatura termométrica del agua.

Mientras que nadie, si no está tomando parte en debates entre lógicos, siente la menor inclinación a adscribir mayor o más profunda realidad al precio que al sabor de una hogaza de pan, todos nos sentimos fuertemente tentados, cuando estamos de cierto humor intelectual, a adscribir mayor o más profunda verdad a una fórmula que nos da la composición química del pan que a la información que el panadero o el consumidor dan acerca de él. En este caso percibimos una especie de rivalidad lógica; en el caso anterior no la percibíamos, aunque podíamos, con reservas mentales, reconstruir la apariencia de un caso en el que se dé tal rivalidad. El primer caso era transparentemente hueco; el segundo caso, incluso si es hueco, lo es de una forma menos transparente.

Parte del punto general que estoy tratando de elaborar puede ser expresado del siguiente modo. Aunque fonética y gramaticalmente la expresión «triunfo» es incluso más corta y más simple que la expresión «Reina de Corazones», el concepto de *triunfo* añade a todas las moderadas complejidades del concepto de *Reina de Corazones* o de *tres de Dimantes* todas las complejidades extra que constituyen lo que tenemos que aprender para estar en disposición de operar en el juego del bridge con el término «triunfo». Esta enorme diferencia en el nivel de complejidad se nos oculta si muy seriamente empleamos para conceptos de estos dos niveles tan diferentes las mismas palabras-paraguas: «propiedad», «cualidad» y «atributo». La palabra-paraguas «concepto», aún más hospitalaria que las anteriores, ayuda también a ocultar las diferencias entre los extremos que abarca. Pero, incluso si no empleamos estas nebulosas palabras de los lógicos, nos encontramos todavía intelectualmente presionados a sobreasimilar lo complejo y elaborado a lo simple y manejable, o lo aún no clasificado a lo que ya lo ha sido. Es decir: en un momento en que no estamos jugando al bridge, sino retrocediendo en el planteamiento y considerando conjuntamente los términos del bridge y los términos del juego de cartas en general, podemos, en un cierto sentido, olvidar

momentáneamente lo que sabemos muy bien mientras jugamos, y empezar a sorprendernos de cómo verdades de un nivel se enlazan con verdades del otro; a sorprendernos, incluso, si aserciones de un nivel no se ven privadas de ser verdaderas por el hecho de que lo sean aserciones del otro nivel. ¿Cómo, por ejemplo, puede una carta que era un triunfo hace diez minutos no serlo ahora sin haber experimentado un cambio real de su naturaleza intrínseca? Naturalmente, en este campo particular tales momentos son breves y nuestras sorpresas sólo en parte serias. Porque podemos decidir ponernos a jugar y podemos decidir abandonar el juego. El juego es nuestro pasatiempo, no nosotros el suyo. Su control sobre nuestro pensamiento y nuestra conducta es breve y se rescinde fácilmente. Además, sólo es un juego entre docenas de diferentes juegos de cartas. Podemos, sin dificultad intelectual, dejar en un momento dado de operar con todo el aparato conceptual del bridge para pasar a operar con el aparato conceptual del póquer o de cualquier otro juego de naipes. No hay rescisiones o transferencias parecidas de los controles que sobre nuestro pensamiento y nuestra conducta ejerce el aparato conceptual de las teorías científicas. Aquí no tenemos oportunidades similares para, por decirlo así, instalarnos en el andén y saludar con un «Adiós por ahora» al equipo de conceptos especiales que se aleja. No tenemos vacaciones. Podemos con frecuencia y facilidad obtener una imagen distanciada del tipo de función que desempeña, ante una mesa de juego, un concepto como el de *triunfo*. No podemos, en cambio, alcanzar frecuente y fácilmente una visión distanciada del tipo de cometido desempeñado por un concepto como *temperatura termométrica* o *Vitamina B*.

Influye también el hecho de que podemos consultar los códigos correspondientes que fijan los papeles de los conceptos del bridge; y podemos comparar estos códigos, palabra por palabra y expresión por expresión, con los códigos de otros juegos. No hay manuales de este tipo que determinen las funciones de los conceptos de una ciencia, o de los conceptos de la vida no técnica. Tenemos que leer en su conducta misma los códigos no escritos de su conducta, y no tenemos obras de referencia que nos digan si hemos leído mal.

Espero que esté claro que los términos utilizados por jugadores de bridge y jugadores de póquer se llena de significado en el contexto de los sistemas o esquemas de esos juegos. Sería absurdo suponer que alguien aprendiera lo que significa «escalera» sin aprender ni tan sólo los rudimentos del póquer, o que lo aprendiera todo acerca del póquer sin aprender lo que es una escalera. En aras de la brevedad permítaseme describir el término «escalera» como un término «poquerísticamente cargado» («*Poker-laden*»). De este mismo

modo general los términos especiales de una ciencia están más o menos cargados con el peso de la teoría de esa ciencia. Los términos técnicos de la genética están cargados de teoría, es decir, cargados no simplemente de equipaje teorético de un tipo u otro, sino con el equipaje de la teoría genética. Sus significados cambian cuando se producen cambios en la teoría. El conocimiento de sus significados requiere alguna comprensión de la teoría.

Así podemos decir ahora que es relativamente fácil para un jugador normal de póquer explicar en palabras las diferencias entre la cantidad y tipo de equipaje acarreado por una expresión como «escalera» y la cantidad y tipo de equipaje acarreado por una expresión como «Reina de Corazones». Pero la tarea correspondiente en algunos otros campos dista de ser fácil. ¿Cómo podemos determinar con precisión la diferencia entre el equipaje teórico de un término como «onda luminosa» y el de un término como «rosado» o «azul»? Sin embargo, se puede al menos discernir con mucha frecuencia que existe la siguiente importante diferencia entre un término y otro: que uno de ellos acarrea el peso de una teoría específica, mientras del otro no podemos decir lo mismo, puesto que, por ejemplo, puede ser manejado con propiedad por personas que no conocen nada acerca de la teoría citada. «Reina de Corazones», por ejemplo, no acarrea equipaje de bridge. De este modo, al menos en algunos importantes aspectos, los términos peculiares del bridge pueden ser mal utilizados si se interpretan en pie de igualdad con términos que no pertenecen únicamente al contexto del bridge. No pueden ser tratados como compañeros que ocupan un escaño, ni como rivales que se lo disputan.

Nuestra alarmante e inicialmente paralizadora pregunta era ésta: «¿Cómo está relacionado el Mundo de la Física con el Mundo Ordinario?» He intentado reducir los terrores de ustedes y disipar su efecto paralizante pidiéndoles que reconstruyan la pregunta en estos términos: «¿Cómo están relacionados lógicamente los conceptos de la teoría física con los conceptos del discurso cotidiano?» Les he pedido que vean que esta cuestión tiene mucho en común con cuestiones como: «¿De qué forma están lógicamente relacionados los términos especiales del bridge o del póquer con los términos en los que el niño observador describe las cartas que se le muestran?», y «¿Cuál es la relación lógica entre los términos especiales de los comerciantes y los términos en los que describimos sus artículos después de haberlos traído a casa?».

No me sorprenderé si sienten ustedes alguna impaciencia debido a las prolijas y algo artificiales ilustraciones mediante las cuales he intentado exponer algunos de los tipos de diferencia, en nivel y complejidad, entre, por ejemplo, el concepto de *triunfo* y el de *Reina de*

Corazones, o entre el concepto de *temperatura termométrica* y el de *calor.* Espero que algunos de ustedes se den cuenta de que yo tengo —o *ex officio* debo tener— en mi repertorio algunos rótulos clasificatorios pulcros, estrictos y sistematizados, por medio de los cuales podría precisamente decirles a ustedes, sin contar con inciertas analogías, cuáles son las diferencias entre conceptos y conceptos, entre, por ejemplo, los conceptos técnicos de una teoría científica y los conceptos semitécnicos o no técnicos del pavimento. Pero no poseo ese paquete de etiquetas. Si construyera un conjunto de ellas no haría bien. El revoltijo de conceptos técnicos con los que un científico opera y el revoltijo de conceptos no técnicos y semitécnicos con los que todos nosotros operamos son revoltijos de conceptos no homogéneos, sino heterogéneos. Incluso los términos técnicos de cricket o bridge, que son relativamente pocos, pertenecen a tipos muy variados.

Pero quiero ahora pasar a un muy especial enredo o enredo de enredos que está, pienso, para muchas personas, en algún sitio cercano al centro de sus dificultades relativas a las conexiones entre el Mundo de la Ciencia Física y el Mundo Cotidiano. Podemos llamarlo «el Problema de la Percepción». No desenmarañaré todo el enredo, por la sencilla razón de que no sé cómo hacerlo. Hay en él nudos en los que me siento como un moscón en una tela de araña. Zumbo, pero no veo claro.

[Versión castellana de Alfredo Deaño.]

Friedrich Waismann

MI VISION DE LA FILOSOFIA

I.

¿Qué es la filosofía? Ni lo sé, ni tengo una fórmula precisa que ofrecer. Apenas me paro a considerar el problema, me invaden tantas ideas, atropellándose unas a otras, que me es imposible hacer justicia a todas. Sólo puedo hacer el intento, muy insuficiente, de señalar mediante algunos trazos en qué consiste para mí el problema, apuntando algunas direcciones, aunque sin entrar en una argumentación muy estricta.

Quizá decir lo que la filosofía no es sea más fácil que decir lo que es. Lo primero que me gustaría señalar es que la filosofía, tal como se practica hoy, es muy diferente de la ciencia en tres aspectos: en filosofía no hay demostraciones, ni teoremas, ni problemas decidibles por un «sí» o un «no». Al decir que no hay demostraciones no quiero decir que no haya argumentos. Ciertamente, hay argumentos, distinguiéndose los filósofos de primer orden por la originalidad de los mismos. Lo que ocurre es que éstos no operan del mismo modo que en las matemáticas o en las ciencias.

* [«How I see Philosophy». Publicado en *Contemporary British Philosophy*, H. A. Lewis, ed. Reproducido con autorización de George Allen and Unwin, Ltd., Londres.]

Hay muchas cosas que están más allá del alcance de una demostración: la existencia de objetos materiales, de otras mentes, incluso del mundo externo, la validez de la inducción, etc. Ya han pasado los tiempos en que los filósofos trataban de probar todo tipo de cosas, tales como que el alma es inmortal, que éste es el mejor de los mundos posibles y todo lo demás, o de refutar con delectación y con un argumento «irrefutable» el materialismo, el positivismo y muchísimas otras cosas. Demostración, refutación, palabras éstas que van desapareciendo de la filosofía, aunque todavía G. E. Moore «demostró» a un mundo embrollado que existía. ¿Qué se puede decir a esto, excepto quizá que él es un gran demostrador a los ojos del Señor?

¿Acaso se puede *demostrar* que no hay demostraciones en filosofía? No, ya que si tal prueba fuese posible, su misma existencia habría de establecer lo que pretende refutar. Pero, ¿por qué suponer que el filósofo tenga un cociente intelectual tan bajo que le incapacite para aprender del pasado? Del mismo modo que el constante fracaso en los intentos de construcción de un movimiento perpetuo ha terminado por desembocar en algo positivo en física, así los esfuerzos para construir un «sistema» filosófico realizados durante siglos y sólo dejados de lado recientemente tienen su moraleja. Creo que esto explica en parte el que los filósofos actuales hayan desistido de vaciar sus ideas en moldes deductivos al estilo grandioso de Spinoza.

Lo que quiero mostrar en este artículo es lo equivocado de considerar que, a pesar de haber fracasado lamentablemente en el empeño, la misión de la filosofía consiste en suministrar teoremas. Esta concepción se viene abajo cuando se consigue constatar que lo que compete a los filósofos es algo diferente: ni descubrir nuevas proposiciones, ni refutar las falsas, ni contrastarlas una y otra vez como hacen los científicos. En primer lugar, las demostraciones requieren premisas. Siempre que alguien ha propuesto tales premisas en el pasado, aunque sólo fuese provisionalmente, la discusión las ha puesto en seguida en tela de juicio y las ha trasladado a un nivel más profundo. Donde no hay demostraciones, tampoco hay teoremas. (Un pasatiempo muy recomendable es hacer una lista de proposiciones «demostradas» por Platón o por Kant.) Por tanto, el fracaso de todo intento de establecer una especie de sistema euclídeo de la filosofía basado en algunos «axiomas» convenientes no reside, según creo, en un simple accidente o en algo oprobioso, sino que se arraiga profundamente en la naturaleza de la filosofía.

Sin embargo, hay problemas (y argumentos). La verdad es que el filósofo es un hombre que se percata de las grietas ocultas de nuestra estructura conceptual, mientras que otros no ven ante sí más que la llana senda del lugar común.

¿Problemas sin soluciones? Decididamente, es extraño. Pero la extrañeza puede disminuir con un examen más detenido. Consideremos dos ejemplos famosos: Aquiles y la tortuga, y la perplejidad de San Agustín ante la consideración de la memoria. Se asombra, no de algún aspecto sorprendente de la memoria, sino simplemente de que sea lo que es. Una impresión de los sentidos, un olor o un gusto flota ante nosotros y desaparece. Durante un momento está aquí y al siguiente desaparece. Pero en las galerías de la memoria se acumulan pálidas copias aún después de su desaparición. De ahí puedo sacarlas siempre y cuantas veces quiera, semejantes y extrañamente diferentes al original —diferentes por cuanto que no son perecederas como las impresiones momentáneas: lo que era transitorio se ha detenido y ha alcanzado la perdurabilidad. Pero ¿quién puede decir cómo se realiza este cambio?

He aquí que el mismo hecho de la memoria presenta un carácter misterioso que no se da en los problemas ordinarios de carácter informativo y *naturalmente* no es un problema fáctico. ¿Qué es?

Los filósofos, desde Platón a Schopenhauer, han estado de acuerdo en que la fuente del filosofar es el asombro. Lo que da lugar a ello no es nada recóndito y extraño, sino, precisamente, aquello que tenemos ante nuestras narices: la memoria, el movimiento, las ideas generales. (Platón: ¿Qué significa «caballo»? ¿Un sólo caballo particular? No, ya que puede referirse a *cualquier* caballo; ¿*Todos* los caballos, las clase entera? No, ya que podemos hablar de éste o aquél caballo. Pero ¿qué *significa,* puesto que no significa ni uno solo ni todos los caballos?) El idealista siente un estremecimiento similar cuando se da cuenta de que no tiene, para usar las palabras de Schopenhauer, «conocimiento del sol, sino solamente de un ojo que ve un sol; ni de la tierra, sino de una mano que toca la tierra». Quizá sea que nada nos es conocido salvo nuestra propia conciencia.

Cuando consideramos tales problemas es como si los ojos de la mente se cubriesen de tinieblas y todo, incluso lo que debiera ser totalmente claro, se hiciese extrañamente confuso y ajeno a su usual modo de ser. Para expresar lo que parece peculiar de estos problemas, habría que decir que no son tanto problemas cuanto síntomas de una profunda desazón mental. Intente situarse por un momento en los esquemas mentales de Agustín cuando se preguntaba: ¿Cómo es posible medir el tiempo? El tiempo consta de presente, pasado y futuro. El pasado no puede medirse, se ha ido; el futuro, tampoco, aún no ha llegado; el presente no tiene extensión. Naturalmente, Agustín sabía cómo se mide el tiempo y no se ocupaba de ello. Lo que le confundía era cómo es *posible* medir el tiempo, ya que no se puede tomar de nuevo la hora pasada para colocarla junto a la presente y así

compararlas. O, para enfocarlo de otra manera: lo medido está en el pasado, lo que mide, en el presente: ¿Cómo es posible?

Cuando el filósofo piensa sobre tales problemas tiene el aspecto de un hombre profundamente inquieto. Parece estar intentando asir algo que está fuera de sus posibilidades. Los términos en que tal problema se presenta no ponen de manifiesto el problema real que quizá pudiera ser descrito más rigurosamente como el rechazo de lo incomprensible. Si alguien, viajando por ferrocarril en línea recta, volviese a ver de repente la misma estación que acaba de dejar atrás, sentiría terror acompañado quizá de un ligero vértigo. Exactamente esto es lo que siente el filósofo cuando se dice: «Naturalmente, el tiempo se puede medir, pero ¿cómo es posible hacerlo?» Es como si hasta entonces hubiese pasado por alto negligentemente los problemas y se diese cuenta ahora de repente de su existencia y se preguntase alarmado, «¿Cómo puede ser esto?». Es éste un tipo de problemas que sólo nos planteamos cuando son los propios hechos los que nos confunden, cuando algo acerca de ellos nos preocupa por su carácter absurdo.

Supongo que Kant habrá debido de sentir algo semejante cuando descubrió de pronto que la existencia de la geometría era un enigma. Tenemos aquí proposiciones tan claras y transparentes como queramos, anteriores, según parece, a toda experiencia. Pero, a la vez, se aplican milagrosamente al mundo real. ¿Cómo es posible? ¿Acaso puede la mente sin ayuda de la experiencia rastrear, de un modo misterioso, las propiedades del mundo real? Desde este punto de vista, la geometría adquiere un aspecto inquietante.

Todos tenemos momentos en los que algo totalmente normal nos sorprende con su carácter extraño —por ejemplo, cuando el tiempo se nos aparece como algo curioso. No es que estemos con frecuencia en esta contextura; pero en ocasiones, cuando vemos las cosas de cierto modo, parecen cambiar repentinamente como por arte de magia: nos miran con una expresión enigmática y comenzamos a preguntarnos si serán las mismas cosas que hemos conocido toda nuestra vida.

«El tiempo fluye», se dice. Expresión inocente y natural y, sin embargo, preñada de peligros. Según Newton fluye «uniformemente» y en proporción constante. ¿Qué puede querer decir ésto? Cuando algo se mueve, lo hace con una velocidad definida (y velocidad significa: razón de cambio por tiempo). Preguntar con qué velocidad se mueve el tiempo, por ejemplo, con qué rapidez cambia el tiempo en el tiempo, es preguntar algo que no tiene respuesta. También fluye, siguiendo con las palabras de Newton, «sin relación con nada externo». ¿Acaso podemos imaginarlo? ¿Acaso fluye el tiempo sin ninguna relación con lo que ocurre en el mundo? ¿Continuaría fluyendo a

pesar de todo, si, como creía Schopenhauer, todo se detuviese repentinamente en los cielos y en la tierra? De no ser así, decía, el tiempo se tendría que parar cuando se para el reloj y mover cuando se pone en marcha. Extraño: El tiempo fluye con igual proporción y no obstante, sin velocidad; e incluso sin que quizá nada ocurra en él. Esta expresión es asombrosa desde otro punto de vista. «Nunca puedo captarme a mí mismo situado en el pasado o en el futuro —podría decir alguien—; siempre que pienso, percibo o pronuncio la palabra 'ahora', estoy en el presente; por tanto, *siempre* estoy en el presente.» Al decir esto, puede pensar en el momento presente como en un puente desde el que mira el «río del tiempo». El tiempo se desliza por debajo del puente, pero él «ahora» no toma parte en el movimiento. Lo que era futuro pasa a presente (está exactamente bajo el puente) y después a pasado, mientras que el observador, el «sí mismo» o el «yo» está siempre en el presente. «El tiempo fluye *a través del* 'ahora'» le puede parecer una metáfora muy expresiva. Sí, suena muy bien; hasta que repentinamente vuelve en sí y, con un estremecimiento, constata: «¿Pero es cierto que el tiempo fluye?» (Pregunta: «¿Cómo conseguir perder el tiempo?» Respuesta: «Así, por ejemplo, intentando con los ojos cerrados o mirando ociosamente frente a sí captar el momento presente cuando pasa.») Ahora puede llegar a ver las cosas de un modo diferente. Se ve a sí mismo avanzando hacia el futuro a través del tiempo y con esto alcanza la sugestión de ser activo, del mismo modo que en la otra ocasión podía verse a sí mismo flotando corriente abajo quisiéralo o no. «¿Qué es exactamente? —puede decir dubitativamente—. ¿Estoy siempre en el presente?», puede preguntarse. En el primer caso, se ve a sí mismo como si el tiempo se moviese mientras él permanece en su sitio; en el segundo, como si se moviese a través del tiempo. «¿Cómo ocurre exactamente? —puede decir dubitativamente— ¿Estoy siempre en el presente? ¿Siempre se me escapa el presente?» Ambas cosas parecen verdaderas en cierta medida, pero se contradicen entre sí. Una vez más tiene sentido preguntar: «¿En qué tiempo está el momento presente?» Sí, no hay duda; ¿pero cómo *puede* tenerlo si el «ahora» no es más que el punto fijo respecto al cual cobra sentido en última instancia la adscripción de una fecha a cualquier suceso?

De este modo se ve zarandeado de un lado a otro: «Siempre estoy en el presente, pero a pesar de todo se me desliza entre los dedos. Avanzo en el tiempo; no, me veo arrastrado corriente abajo.» Utiliza diferentes imágenes, cada una de las cuales es la más apropiada para cada ocasión, pero cuando intenta aplicarlas conjuntamente chocan entre sí. «Qué cosa más extraña es el tiempo, ¿qué *es,* después de todo?», se dirá quizá a sí mismo con una expresión de extrañeza pin-

tada en el rostro, esperando a medias que la respuesta le revele la esencia oculta del tiempo. Situados más allá del plano intelectual hay otros niveles más profundos: terror ante la inevitabilidad del paso del tiempo, con todas las reflexiones acerca de la vida a que nos lleva. Ahora bien, todas estas dudas ansiosas se disuelven con la pregunta «¿Qué es el tiempo?». (*En passant,* esto sugiere que *ninguna* respuesta va eliminar jamás todas las dudas que surgen una y otra vez a diferentes niveles, expresadas, sin embargo, con las mismas palabras.)

El tiempo parece algo desconcertante, puesto que todos sabemos lo que es y, sin embargo, no podemos decirlo. Precisamente por su carácter esquivo cautiva nuestra imaginación. Cuanto más lo miramos, más desconcertados estamos; parece cargado de paradojas. «¿Qué es el tiempo? ¿Qué es ese ser hecho sólo de movimiento sin nada que se mueva?» (Schopenhauer). ¡Qué bonito sería tenerlo embotellado! «Tengo aquí en mi mano la más enigmática, la más volatil de todas las esencias, el Tiempo» (Logan Pearsall Smith, de un reloj de arena). Para Shelley es un «mar insondable cuyas olas son años», un «río sin orillas» para Proust. Bien, ¿por qué no dejar algo al lector?

¿Acaso no estará la solución a este problema en el hecho de que lo que nos confunde es la forma *nominal* «el tiempo»? Tener una noción cristalizada en una forma nominal nos obliga casi irresistiblemente a tratar de descubrir «aquello que designa el nombre». Intentamos captar las sombras arrojadas por la opacidad del lenguaje. Una mala analogía instalada en las formas de nuestro lenguaje produce una incomodidad intelectual (y el sentimiento de incomodidad, cuando se refiere al lenguaje, es muy profundo). «Todos los sonidos, todos los colores... evocan emociones indefinidas y no obstante precisas o, mejor aún, hacen descender ciertos poderes inmateriales cuyas huellas en nuestro corazón llamamos emociones» (W. B. Yeats).

Sin embargo, la respuesta es bastante prosaica: no hay que preguntar qué es el tiempo, sino cómo se usa la *palabra* «tiempo». Es más fácil decirlo que hacerlo, ya que, aunque el filósofo rectifique el uso del lenguaje, el lenguaje ordinario tiene la «ventaja de poseer declinaciones» —para decirlo con Lichtenberg—, renovando así sus poderes mágicos sobre él e induciéndole a la caza de sombras. Quizá sólo cuando tomamos lenguajes de una estructura gramatical totalmente distinta, encontramos completamente cerrado el paso a tales posibilidades de interpretación. «Es muy probable que los filósofos que se mueven en el campo de los lenguajes uralo-altaicos (en los que el concepto de sujeto está poco desarrollado) miren con ojos diferentes 'el mundo' y encuentren modos de pensar diferentes de los de los indoeuropeos o musulmanes» (Nietzsche).

II.

Podría ser conveniente recordar en este momento que las palabras «pregunta» y «respuesta», «problema» y «solución» no siempre se usan en su sentido más trivial. Es obvio que para resolver una dificultad tenemos que hacer a menudo cosas muy distintas. Un problema político se resuelve adoptando cierto curso de acción; los problemas de un novelista, quizá inventando recursos para presentar los pensamientos y sentimientos íntimos de sus personajes; está el problema del pintor de cómo sugerir profundidad o movimiento en un lienzo, el problema estilístico de expresar cosas fuera de lo corriente, no acuñadas ya en un cliché; hay miles de problemas tecnológicos que no se resuelven descubriendo alguna verdad, sino mediante una realización práctica; y, naturalmente, ahí está el «problema social». En filosofía, el verdadero problema estriba no en descubrir la solución a un problema dado, sino en encontrarle un sentido.

Para ver en qué consiste la «solución» de tal «problema» comencemos con Aquiles que, según Zenón, continúa hoy día dando caza a la tortuga. Vamos a suponer que Aquiles corre el doble más rápido que la tortuga. Si la ventaja de la tortuga es 1, Aquiles tendrá que recorrer sucesivamente 1, ½, ¼, $^1/_8$, ... Esta serie es infinita y por tanto no puede coger nunca a la tortuga. «¡Qué tontería! —la voz de un matemático—. La suma de la serie infinita es finita, a saber, 2, y esto soluciona el problema.» Aunque totalmente cierta, esta observación no es pertinente. No elimina el carácter inquietante del rompecabezas. La idea desconcertante consiste en que por mucho que avancemos en la serie, siempre hay un término siguiente, en que la ventaja que tiene la tortuga en la carrera, nunca desaparece aunque, como es natural, se haga cada vez menor. Sugiero que es *este* aspecto del problema el que no entendemos, sumiéndonos en un estado de confusión.

Pero veámoslo de otro modo. Supongamos que hemos aplicado el mismo tipo de argumento a un minuto, en cuyo caso argüiremos más o menos así: antes de que se acabe un minuto tiene que pasar medio, un cuarto, después, un octavo, etc., *hasta el infinito*. Siendo un proceso sin fin, el minuto no puede terminar nunca. Nada más poner el argumento en esta forma, el equívoco salta a la vista: hemos estado confundiendo dos sentidos de «nunca», uno temporal y otro intemporal. Aunque es totalmente correcto decir que la sucesión 1, ½, ¼, $^1/_8$, ..., no finaliza nunca, este sentido de la palabra «nunca» no tiene nada que ver con el tiempo. Lo único que significa es que no hay último término de la serie o (lo que viene a ser lo mismo) que para cada término, por avanzado que sea el lugar que ocupe en la sucesión,

se puede construir un sucesor mediante la simple regla de «dividir por dos». Esto es lo que queremos decir aquí con «nunca»; mientras que al decir, por ejemplo, que el hombre nunca encontrará nada para prevenir la muerte, «nunca» ha de entenderse en el sentido de «en ningún momento». Es claro que la aserción matemática relativa a la posibilidad de avanzar en la secuencia formando nuevos términos según aquella regla no afirma nada sobre lo que pasa actualmente en el tiempo. En realidad, el error habría de ser obvio: al decir que Aquiles nunca puede coger a la tortuga, puesto que la ventaja se hace progresivamente menor sin dejar de existir, saltamos del sentido matemático intemporal al temporal. Si hubiese habido dos palabras diferentes en nuestro lenguaje para separar ambos sentidos, la confusión no habría surgido nunca y el mundo se vería privado de una de sus paradojas más atractivas. Pero, por lo general, la misma palabra se usa con significados diferentes. El resultado es algo así como un truco de magia. Mientras nuestra atención está distraída, mientras que «con los ojos de la mente» miramos fijamente a Aquiles que avanza disminuyendo a cada zancada la distancia que lo separa de la tortuga, se cambia un sentido por otro, tan imperceptiblemente que no nos damos cuenta.

Este modo de presentar la falacia sirve también cuando se usa el otro término clave para presentar el rompecabezas. Puesto que «siempre» habrá un término siguiente en la sucesión, i. e., un paso siguiente en el esquema de subdivisión del trayecto de la carrera (con el aspecto tan puro e inocente de la palabra «siempre»), caemos fácilmente en la trampa de concluir que la tortuga estará «siempre» delante de Aquiles, eternamente a punto de ser cazada por su perseguidor.

Los tipos de perplejidad son diversos. Está la duda obsesiva: ¿Puedo llegar a saber alguna vez si las demás personas tienen experiencias, si ven, oyen y sienten como yo? ¿Puedo estar seguro de que la memoria no me engaña siempre? ¿Existen realmente objetos materiales y no sólo impresiones sensibles «de» ellos? También está aquella desazón semejante a la duda: «¿Qué tipo de ser poseen los números?» Hay una duda ansiosa: «¿Somos realmente libres?» Esta duda ha presentado formas diversas, entre las que elegiré una para discutirla; a saber, el problema de si la ley del tercio excluso, cuando se refiere a enunciados en tiempo futuro, nos obliga a una especie de Predestinación lógica. Un argumento típico es el siguiente: si es cierto ahora que mañana haré algo determinado, digamos tirarme al Támesis, entonces por muy fieramente que me resista manoteando y pataleando como un loco, cuando llegue el día no podré evitar tirarme al agua. Si por el contrario es ahora falsa esa predicción, entonces, por más esfuerzos que haga, por más que me envalentone, me anime

a mí mismo, mire al agua y diga: «Uno, dos, tres», me será imposible saltar. Con todo, es necesariamente verdadero, según afirma la ley del tercio excluso, que la predicción sea verdadera o falsa. De ello parece seguirse la extraña consecuencia de que está ya decidido ahora lo que haré mañana, que realmente todo el futuro está fijado de algún modo, lógicamente preordenado. Haga lo que haga y decida lo que decida, sigo simplemente vías claramente determinadas de antemano que me conducen al destino que me corresponde. De hecho, todos somos marionetas. Si no estamos dispuestos a soportar *esto,* entonces —hay un rayo de esperanza en el «entonces»— hay una alternativa abierta. Basta con renunciar a la ley del tercio excluso para enunciados de este tipo, y con él a la validez lógica ordinaria, para que todo esté en orden. Las descripciones de lo que ocurrirá no son, en el momento presente, ni verdaderas ni falsas. (Este tipo de argumento fue propuesto por Lukasiewicz en favor de una lógica trivalente con «posible» como tercer valor además de «verdadero» y «falso») [1].

La solución es de sobra clara. Quien plantea el problema ha caído en el error de muchos filósofos: dar una respuesta antes de detenerse a considerar el problema. ¿Acaso está claro lo que pregunta? Parece suponer que un enunciado que se refiere a un suceso futuro está sin decidir en el momento presente, no es ni verdadero ni falso, pero que cuando el suceso se produce la proposición pasa a un nuevo tipo de estado, el de ser verdadera. Más ¿cómo hemos de imaginar el cambio de «indecisa» a «verdadera»? ¿Es repentino o gradual? ¿En qué momento comienza a ser verdadero el enunciado «lloverá mañana»? ¿Cuándo cae la primera gota al suelo? Y suponiendo que no llueva, ¿cuándo comenzará a ser falsa la proposición? ¿Exactamente cuando termine el día, a las 12 p. m. en punto? Suponiendo que el suceso *ha* ocurrido, que el enunciado es verdadero, ¿lo será ya siempre? Si es así, ¿de qué modo? ¿Continuará siendo verdadero ininterrumpidamente, en cada momento del día y de la noche? ¿Incluso si no hubiese nadie que pensase en ello? ¿O acaso es cierto sólo cuando es pensado por alguien? En este caso, ¿durante cuánto tiempo continúa siendo verdadero? ¿Mientras que dura el pensamiento? No sabríamos cómo responder a estas preguntas, lo cual no se debe ni a una ignorancia particular ni a nuestra estupidez, sino al hecho de que algo ha ido mal en el modo en que se aplican aquí las palabras «verdadero» y «falso».

Si digo «Es cierto que yo estuve en América» lo que estoy diciendo es que estuve en América, ni más ni menos. El que me comprometa

[1] Cf. *Polish Logic 1920-39,* editado por Storrs McCall (Oxford, 1967, artículos I, II y III.

al expresar las palabras «Es cierto que» es una cuestión distinta que no atañe al argumento presente. La cuestión es que al formular un enunciado precedido por las palabras «Es cierto que» no *añado* nada a la información fáctica dada. *Decir* que algo es verdadero no es *hacerlo* verdadero: véase el caso del criminal que, mintiendo ante el tribunal, cada vez que decía una mentira declaraba, con la mano sobre el corazón, que decía la verdad.

Esto es lo característico de las palabras «verdadero» y «falso» que el defensor del determinismo lógico ha pasado por alto. Aunque «es verdadero» y «es falso» tienen la fuerza de afirmar y negar, no son descriptivos. Supongamos que alguien dice «es cierto que el sol saldrá mañana». Lo único que dice es que mañana saldrá el sol; no nos regala con una descripción extra de la verdad de lo que dice. Pero, suponiendo que en lugar de eso dijese «Es cierto *ahora* que el sol saldrá mañana», ésto se convertiría en algo así como «ahora mañana saldrá el sol», lo cual carece de sentido. Preguntar, como quien propone una adivinanza, «¿Es cierto o falso *ahora* que tal y cual ocurrirá en el futuro?» no forma parte de los problemas solubles: *ésta* es la solución.

Esto aclara lo que ha sido llamado, un tanto solemnemente, «la intemporalidad de la verdad». Consiste en lo siguiente: la cláusula «Es verdad que...» no admite la inserción de una fecha. Decir que una proposición como «El diamante es carbono puro» es verdadera en Nochebuena es un chiste tan malo como decir que es verdadera en París y no en Tumbuctú. (Lo cual no quiere decir que no podamos decir en determinadas circunstancias, «Sí, era verdad en aquellos momentos», ya que ésto se puede parafrasear perfectamente sin usar la palabra «verdad».)

Ahora comienza a parecer un poco menos paradójico decir que cuando un filósofo desea despachar un problema lo único que no debe hacer es darle una respuesta. Un problema filosófico no se resuelve, se *disuelve*. ¿Y en qué consiste la «disolución»? En hacer el significado de las palabras usadas al plantear el problema tan claras que nos libremos del embrujo que ejercen sobre nosotros. La confusión queda eliminada recordando las reglas del lenguaje o su uso (en la medida en que *pueda* ser recogido en reglas). Por tanto, se *trataba* de una confusión relativa al uso del lenguaje o una confusión relativa a las reglas. En ésto coinciden la filosofía y la gramática.

Hay aún un punto que precisa una aclaración. Cuando decimos que es verdadera una aserción dada, por ejemplo, «llueve», difícilmente podemos eludir la impresión de que decimos algo «acerca» de la aserción; a saber, que tiene la propiedad de la verdad. Hacer tal enunciado parece, pues, decir *más* de lo que se afirmó originalmente,

es decir, que llueve y que esta afirmación es verdadera. Sin embargo, esto nos lleva a consecuencias comprometedoras. ¿En qué sentido dice más? Considérese en primer lugar bajo qué circunstancias sería apropiado decir de dos proposiciones dadas que una dice «más» que la otra. «Esto es rojo» dice más que «Esto tiene color» por la sencilla razón de que cualquiera puede concluir el segundo enunciado a partir del primero, pero no a la inversa. De igual modo «Hoy es martes» dice más que «Hoy es un día de la semana». El criterio, por tanto, sugiere que dadas dos proposiciones p y q, p dice más que q, si $\rightharpoonup p.q$ tiene sentido y $p. \rightharpoonup q$ es contradictorio. Ahora podemos retar al que sostiene la opinión de que «p es verdadero» dice más que p (siendo p, por ejemplo, «llueve») a que explique lo que quiere decir con eso. ¿Usa la palabra «más» en el sentido expuesto aquí? Si es así, se sigue la curiosa consecuencia de que tiene que *tener sentido* afirmar la conjunción $\rightharpoonup p.p$, que en nuestro caso es «No es verdad que llueve y llueve». ¿Qué quiere, pues, decir, ya que es obvio que no es eso lo que tiene *in mente?* No estamos contradiciéndole, sólo le estamos recordando de qué manera él mismo ha usado siempre esas palabras en contextos no filosóficos. A continuación le señalamos que, si continúa queriendo usarlas en este sentido, afirmar lo que ha mantenido le lleva a un absurdo. Lo único que pretendemos es hacerle consciente de lo que hace. Nos abstenemos de cualquier afirmación, le compete a él explicar lo que quiere decir, y puede hacerlo. Al atribuir la verdad a un enunciado dado, podría decirnos, quizá desee manifestar o bien i) que está «de acuerdo con los hechos» o algo por el estilo; o bien ii) que *sabe* que es verdad. En el primer caso se encuentra con el mismo dilema; concretamente, que debe tener sentido decir, «No está de acuerdo con los hechos decir que está lloviendo y está lloviendo». En el segundo, surgen nuevas dificultades. Por un lado, las palabras «Es verdad que...» significarían cosas diferentes al ser enunciadas por personas diferentes. Por otro lado, lo cual es fatal para el defensor del fatalismo, al interpretar las palabras en este sentido, mina el terreno bajo sus propios pies. Si suponemos que ahora es falso que mañana alguien escribirá una carta, a nadie le inquietará el problema de si de ahí se sigue que le va a resultar realmente imposible escribirla, que tiene bloqueada, lógicamente bloqueada, esa salida. Si «ahora es falso» significa, según el nuevo sentido, «aún no lo sabe», no se sigue nada y el problema se esfuma.

Las razones que tengo para detenerme un tanto en este enredo estriban en que el método aplicado al deshacerlo muestra algunos aspectos interesantes. En primer lugar, no *forzamos* a nuestro interlocutor. Lo dejamos en libertad de elegir, aceptar o rechazar cualquier modo de usar sus palabras. Puede apartarse de la usanza ordinaria

—el lenguaje no es intocable— si es que sólo puede expresarse de este modo. Puede incluso usar una expresión una vez de este modo, y otra, de otro. En lo único que insistimos es en que debe ser consciente de lo que hace. No surgirá ninguna disputa si somos estrictos seguidores de este método; yendo sobre la argumentación, preguntándole a cada paso si desea usar una expresión de un modo determinado y, si no, ofreciéndole alternativas, pero dejándole decidir a él, señalando solamente cuáles son sus consecuencias. Sólo surge la disputa si se omiten algunos pasos de este procedimiento de manera que parezca como si hubiésemos hecho una afirmación, añadiendo una nueva manzana de la discordia a las desgracias del mundo. Este sería el verdadero modo de hacer filosofía sin dogmatismo. La dificultad de este método consiste en presentar el problema de manera que se comprenda fácilmente, en presentar los casos y los modos de conexión a través de lazos intermedios de modo que se alcance una clara visión sinóptica del conjunto.

En segundo lugar, no usamos argumentos para probar o refutar cualquier «opinión filosófica». Como no tenemos opiniones, podemos permitirnos mirar las cosas como son.

Además, no «explicamos», sino que describimos solamente. Una explicación, en el sentido de una demostración deductiva, no puede satisfacernos porque posterga el problema —«¿Por qué esas reglas, precisamente, y no otras?»— sólo un paso más atrás. Al seguir este método, no queremos dar razones. Lo único que hacemos es describir un uso o clasificar reglas. Con esto no descubrimos nada: nada hay que descubrir en gramática. La gramática es autónoma, no dictada por la realidad. No *debe* satisfacernos dar razones que se limiten a alcanzar un último término que no admite más explicación. En gramática nunca planteamos la pregunta «¿por qué?».

Pero, ¿acaso no se sigue de esto que la propia filosofía se «disuelve»? La filosofía destruye aquellos problemas que se *pueden* eliminar con un tratamiento semejante. Pero no todos; por ejemplo, el ansia del metafísico de que un rayo de luz caiga sobre el misterio de la existencia de este mundo, sobre el hecho incomprensible de que sea comprensible o sobre el «significado de la vida». Aunque se *pudiese* mostrar que tales problemas no tienen un significado claro o carecen totalmente de significado, *no han de ser silenciados*. Tal cosa no mitiga un ápice la desazón que producen en nosotros. Es fácil «desenmascararlos». Pero la intranquilidad del corazón no es acallada por la lógica. Sin embargo, la filosofía no se disuelve. Deriva su peso, su grandeza de la significación de los problemas que destruye. Derriba ídolos, siendo la importancia de esos ídolos la que otorga a la filosofía su importancia.

Quizá se pueda ver ahora por qué la búsqueda de respuestas que encajen en los moldes de los problemas falla, está *destinada* a fracasar. No son auténticos problemas que exijan información, sino «confusiones vividas como problemas» (Wittgenstein) que se marchitan cuando se desbroza el terreno. Si la filosofía progresa, no es añadiendo nuevas proposiciones a su lista, sino más bien transformando todo el escenario intelectual, y reduciendo en consecuencia el número de problemas que nos hechizan y obnubilan. Así construida, la filosofía es una de las fuerzas más liberadoras. Su misión es, en palabras de Frege, «liberar el espíritu de la tiranía de las palabras, exponiendo los errores que surgen, casi invariablemente, del uso de un lenguaje de palabras».

III.

¿Qué, sólo crítica y nada sólido? ¿Un disipador de niebla, el filósofo? Si fuera de eso de lo único de que es capaz, lo sentiría por él y lo abandonaría con sus artimañas. Afortunadamente no es así. Entre otras cosas, si un problema filosófico es tratado con suficiente profundidad, puede conducir a algo positivo. Por ejemplo, a un conocimiento más profundo del lenguaje. Tomemos por caso las dudas escépticas relativas a objetos materiales, otras mentes, etc. Quizá la primera reacción sea decir: estas dudas son ociosas. Comúnmente, cuando dudo sobre si terminaré este artículo, tras un cierto lapso de tiempo mi duda acaba. No puedo estar dudando por siempre. El destino de la duda es morir. Pero las dudas planteadas por el escéptico nunca mueren. ¿Son dudas? ¿Pseudoproblemas? Aparecen como tales sólo cuando se las juzga con los criterios paralelos del sentido común y del lenguaje ordinario. La dificultad real es más profunda. Surge de la duda de carácter escéptico acerca de los mismos hechos que subyacen al uso del lenguaje, aquellos aspectos permanentes de la experiencia que hacen posible la formación de conceptos, los cuales están de hecho sedimentados en el uso de nuestras palabras más comunes. Suponga usted que ve un objeto ante sí con toda claridad, digamos una pipa, y que cuando va a cogerla se esfuma en el aire tenue. Entonces pensará usted «Dios mío, me estoy volviendo loco» o algo por el estilo (a menos que la situación sea tal que usted tenga buenas razones para sospechar que se trataba de un hábil juego de manos). ¿Pero qué ocurriría, puede que insista ahora el escéptico, si tales experiencias fuesen muy frecuentes? ¿Estaría usted dispuesto a *di*solver la conexión entre las diferentes experiencias de los sentidos que constituye el meollo de nuestra idea de objeto sólido? ¿Estaría

dispuesto a *des*hacer lo que el lenguaje ha hecho, a romper con la categoría de cosa? En ese caso, ¿tendríamos que habitar un paraíso fenomenalista poblado de manchas de colores y demás bienes que componen la dote de la teoría del *sense-datum,* un mundo desustancializado y sin objetos? Decir, en tales circunstancias, «Mire, ahora se está sentando-a-la-mesa» sería una broma (porque incluso en las formas verbales más débiles como «ponerse-a-la-mesa» *[tabling],* «tomar-asiento» *[chairing]* perdura un elemento de la categoría-cosa). Por eso el escéptico se esfuerza en expresarse con un lenguaje que no está hecho para tal fin. Se expresa engañosamente cuando dice que duda de tales y tales *hechos:* sus dudas practican un corte tan profundo que afectan el entramado mismo del lenguaje, puesto que aquello de que duda está ya incorporado en las mismas formas del lenguaje, v. g., en lo que ha cristalizado en el uso de palabras-cosa. Desde el momento en que intenta perforar esos estratos profundamente enraizados, socava el lenguaje con el que expresa sus remordimientos de conciencia, con lo que resulta que parece estar diciendo cosas sin sentido. No es así, pero para hacer sus dudas completamente expresables, el lenguaje debería haber pasado primero por el crisol. (Podemos atisbar lo que se ha exigido de la ciencia moderna en la que todas las categorías establecidas durante mucho tiempo —coseidad, causalidad, posición— hubieron de sufrir una revolución. Esto exigió nada menos que construir un nuevo lenguaje y no expresar nuevos hechos en el viejo.)

Si consideramos el problema de este modo, la actitud del escéptico aparece bajo una nueva luz. Considera posibilidades que están mucho más allá de nuestras experiencias corrientes. Si sus dudas se toman en serio, se convierten en observaciones que arrojan una luz nueva y fecunda sobre el subsuelo del lenguaje, mostrando qué posibilidades están abiertas a nuestro pensamiento (aunque no al lenguaje ordinario), y qué pistas se podrían seguir si la contextura de nuestra experiencia fuese diferente de como es. Estos problemas no son espúreos: nos hacen conscientes del vasto transfondo en el que están insertas nuestras experiencias y al que nuestro lenguaje se ha adaptado. De este modo patentizan la inconmensurable cantidad de experiencia almacenada en el uso de nuestras palabras y formas sintácticas.

Por otra parte, un problema puede seguir otras vías distintas de la disolución: puede pasar a la ciencia. Frege, por ejemplo, se lanzó a sus investigaciones por motivos filosóficos; concretamente, para encontrar una solución precisa al problema de la naturaleza de las verdades aritméticas: si eran analíticas o sintéticas, *a priori* o *a posteriori.* Partiendo de este problema e investigándolo con todo el rigor posible, llegó a desenterrar toda una mina de problemas de carácter científi-

fico. Continuando en este sentido, construyó un nuevo instrumento, una lógica, que en agudeza, alcance y potencia sobrepasó cumplidamente a todo cuanto en el pasado recibiera ese nombre, un campo que hasta nuestros días revela una profundidad nueva e insospechada. Realmente, el problema de que partió Frege no estaba muy claramente definido debido a la naturaleza imprecisa de los términos kantianos en que estaba planteado.

Se podría escribir todo un capítulo acerca del destino de los problemas, sus curiosas aventuras y transformaciones; cómo uno se traduce en otro y, a lo largo del proceso, a la vez cambia y continúa siendo el mismo. El problema original puede escindirse y multiplicarse casi como el personaje de una obra teatral onírica. Para mencionar unos pocos ejemplos: ¿Se puede caracterizar la lógica completamente de un modo formal, i. e., sin tomar ninguna idea extraña tal como el uso del lenguaje y todo lo que le acompaña? ¿Se puede caracterizar la aritmética de un modo semejante, completamente «desde dentro»? ¿Habrá de incluir cualquier interpretación algún *Erdenrest* de lo empírico? Estos problemas han puesto en marcha amplias investigaciones sobre la interpretación matemática de los sistemas formales. El interrogante de hasta qué punto la intuición lógica es correcta se ha ramificado en un haz de preguntas relativas a la teoría de los tipos lógicos, el axioma de elección, etc., e incluso a una cuestión mucho más fundamental, a saber, si la misma lógica ordinaria es «correcta» cuando se la compara con el sistema de inferencias desarrollado por los intuicionistas. O también, ¿hay en matemáticas problemas indecidibles, no en el sentido restringido de Gödel, sino indecidibles en un sentido absoluto? ¿Hay límites naturales a la generalización? Es interesante considerar de qué modo a partir de un problema de este tipo, no demasiado preciso, algo borroso, se desgajan problemas nuevos y mejor definidos. El problema padre —en el caso de Frege, filosófico *par excellence*— engendra una progenie de problemas científicos.

Hay que subrayar algo más: de qué modo estos problemas se hacen no sólo precisos, sino también claros (que no es lo mismo). A modo de ilustración: ¿Puede compararse el infinito representado por todos los números naturales con el infinito representado por todos los puntos del espacio? Es decir, ¿puede afirmarse que uno es menor o igual que el otro? La primera vez que se planteó, el problema no tenía un sentido claro; quizá careciese de él. Sin embargo, guió a G. Cantor en su ingeniosa investigación. Antes de que se descubriese la teoría de conjuntos (¿quizá debiera decir «inventase»?) el problema funcionaba como una especie de poste indicador que apuntaba vagamente a cierta región del pensamiento lejana y sin explorar. Quizá se

pueda caracterizar mejor diciendo que guía nuestra imaginación en una dirección dada, que estimula la investigación en nuevos sentidos. Tales problemas no se «disuelven», se resuelven. Sólo que no en el sistema existente de pensamiento, sino más bien construyendo un nuevo sistema conceptual, como la teoría de conjuntos, donde el sentido buscado y tímidamente previsto encuentra su plena realización. Tienen, por tanto, la naturaleza de incentivos para la construcción de tales sistemas, apuntan a lo significativo desde lo aún-no-significativo.

El interrogante es el primer paso a tientas de la mente en sus excursiones hacia nuevos horizontes. Donde el genio del filósofo se muestra más sorprendente es en el nuevo tipo de interrogantes que trae al mundo. Lo que le distingue y le confiere una posición es la pasión de interrogar. El que sus problemas no sean a veces demasiado claros quizá no sea tan importante como se pretende. No hay nada como el pensar con claridad para cerrarse el paso hacia los descubrimientos. Esta muy bien hablar de claridad, pero cuando se convierte en una obsesión, corre el riesgo de cercenar el pensamiento vivo que comienza a brotar. Temo que éste sea uno de los resultados deplorables del positivismo lógico, no previsto por sus fundadores, pero demasiado sorprendente en algunos de sus epígonos. Véanse esas personas presas de una neurosis de claridad, paralizadas de miedo, tartamudeantes, preguntándose continuamente: «¡Oh querido! ¿Tiene esto pleno sentido?» Imagínense a los pioneros de la ciencia, Kepler, Newton, los descubridores de la geometría no-euclídea, de la física de campos, del inconsciente, de las ondas materiales o de Dios sabe qué, imagínenselos preguntándose esto a cada paso; habría sido el medio más seguro de arruinar cualquier poder creativo. Ningún gran descubrimiento se ha realizado según el lema: «Todo lo que se puede decir se puede decir claramente.» Incluso algunos de los mayores descubrimientos han surgido de una especie de niebla primordial. (Hay que decir algo a favor de la niebla. Yo, por mi parte, he sospechado siempre que la claridad es el último refugio de aquellos que nada tienen que decir.)

Los grandes hombres son grandes inquisidores. Un ejemplo al respecto es el problema kantiano «¿Cómo es posible la geometría?» El camino hacia su solución sólo se vio abierto con el surgimiento del «método axiomático». Al ver que los axiomas de geometría son susceptibles de un número infinito de interpretaciones diferentes y que el modo particular en que pueden ser interpretados es irrelevante para fines deductivos, Hilbert separó lo que pertenece a la forma lógica de los axiomas de lo que pertenece a su contenido intuitivo (o de otro tipo) y cambió completamente el problema diciendo: un punto, una línea recta, etc., puede ser cualquier cosa que satisfaga los axiomas.

Puesto que el problema de deducir depende únicamente de las relaciones contraídas por los términos básicos y puesto que esas relaciones están exactamente determinadas en los axiomas, éstos en su totalidad precisan lo que es un «punto», una «línea», etc., en la justa medida que se precisa para fines deductivos. En virtud de la aparición de esta técnica se hizo claro que la palabra «geometría», tal como la entendía Kant, abarcaba, de hecho, dos ciencias completamente distintas: la geometría física y la matemática. Lo que produjo la perplejidad de Kant fue su incapacidad para distinguirlas. «En tanto en cuanto las leyes de las matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas, y en cuanto que son ciertas, no se refieren a la realidad» (Einstein). El mérito de Kant estriba en haber *visto* que ahí había un problema, no en haberlo resuelto.

Pero aquí se presenta un nuevo problema: ¿Cómo sabemos qué es lo que va a resolver un problema dado? En general: ¿Cómo encaja la respuesta con la pregunta? Las preguntas de tipo ordinario (¿qué hora es exactamente?) muestran ya por su forma el tipo de respuesta que hay que esperar. Son, por así decir, cheques con un espacio en blanco a rellenar. Pero no ocurre siempre así: La pregunta de Agustín «¿Cómo es posible medir el tiempo?», o la de Kant «¿Cómo es posible la geometría?» no prefiguran la forma de la respuesta. No hay un lazo *obvio* entre pregunta y respuesta, ni mucho menos en el caso «¿Qué es un punto?». Cuando fue propuesta por primera vez la idea de Hilbert de que los axiomas de la geometría suministran en su conjunto la «definición implícita» de los términos básicos, resultó totalmente inesperada; nadie había pensado esto con anterioridad. Por el contrario, muchas personas, entre las cuales se encontraba nada menos que Frege, se sintieron incómodas como si se tratase de un modo de eludir el problema más bien que de resolverlo. Frege pensó que el problema quedaba sin solucionar.

Ahora bien, ¿hay algo que pueda hacer ver a un hombre como Frege que el método axiomático suministra la solución correcta? ¿Se le puede, por ejemplo, *demostrar?* A lo que hay que atender en este momento, aunque parezca obvio, es a que no es posible llevar a cabo tal demostración. No es posible, porque él, el que pregunta, tiene que dar un giro antes que nada para ver las cosas de un modo distinto. Lo que se requiere es un cambio de todo el modo de pensar. Además, quien estando preocupado por este problema se niegue a pesar de ello a aceptar la solución de Hilbert, demuestra haber quedado estancado en la grieta abierta por la forma en que se plantea el problema. «Un punto es...» comienza, y se para. Lo que hay que hacer para ayudarle a pasar el foso o, mejor aún, para hacer que salga por

sí mismo cuando se sienta atrapado en él, es una *discusión* y no una prueba.

Frege no se comporta de modo muy distinto del hombre ofuscado por el problema «¿Qué es el tiempo?». Podemos sugerirle que lo transforme en el problema de cómo se ha de usar la palabra «tiempo» (lo cual le haría tomar tierra). ¿Pero no le estamos engañando? Parecemos estar ofreciendo la respuesta a *un* problema, pero no al que él está planteando. Puede sospechar que tratamos de engañarlo con algo de baja calidad que tenemos en el almacén, mientras que su problema original continúa siendo un enigma. De un modo similar Frege consideraba un escándalo que permaneciesen aún sin resolver los problemas «Qué es un número?», «¿Qué es un punto?».

En ambos casos, el propósito de la discusión, a falta de una prueba, sólo puede ser cambiar la actitud del que pregunta. Podemos, por ejemplo, examinar casos semejantes o parcialmente semejantes. Podemos señalar que la forma de la respuesta no siempre es la de la pregunta y, volviendo pacientemente sobre esos casos, haremos que cambie lentamente el vasto fondo de analogías contra el que desataca el problema. Tornar a un campo lingüístico amplio debilita la posición de ciertas pautas tan arraigadas que ya no las consideramos como lo que son. Si hacemos esto de un modo efectivo, una persona de la mentalidad de Frege dejará la obsesión de buscar una respuesta que encaje forzosamente en el molde. En tal discusión se usan argumentos, aunque no como demostraciones, sino más bien como medios de hacerle ver cosas que le habían pasado desapercibidas. Por ejemplo, disipar falsas analogías, destacando la semejanza con otros casos de modo que llevemos a cabo algo así como un cambio de perspectiva. Sin embargo, no hay modo de probarle que está equivocado o de imponerle la aceptación de la propuesta: cuando todo ya esté dicho y hecho, él tiene que decidir.

Pero aquí está en juego algo más que el abandono de una posición estrecha; es un problema escapar de la dominación de las formas lingüísticas. Cuán a menudo seguimos simplemente las sendas marcadas por las innumerables repeticiones de los mismos modos de expresión. Cuando decimos, sin suspicacia alguna, «El tiempo fluye», y luego, al enfrentarnos, por ejemplo, con la paradoja de Agustín, recibimos una sacudida repentina que nos saca de nuestro estado de complacencia. Como el lenguaje existente sólo nos ofrece ciertos moldes de expresión estereotipados, crea hábitos mentales que son casi imposibles de romper. Un molde así es, por ejemplo, el esquema agente-acción de los lenguajes indoeuropeos. Cuán profundamente se extiende su influencia es algo que se puede ver cuando Descartes, a partir del pensamiento, concluye la presencia de un agente, un ego di-

ferente del pensamiento que hace el pensamiento, conclusión ésta que nos parece natural y convincente porque está respaldada por todo el peso del lenguaje. La obsesión de Frege por el problema «¿Qué es un número?» es otro ejemplo. Puesto que podemos hablar de «*el* número cinco», argumenta Frege, «cinco» tiene que ser el nombre de una entidad, una especie de cristal platónico puesto de manifiesto por medio del artículo definido. (Un alumno mío que era chino me dijo que el problema de Frege no se puede plantear en su idioma, ya que «cinco» se usa como un numeral solamente en contextos tales como «cinco amigos», «cinco barcos», etc.) De nuevo, cuando decimos de un enunciado dado que es verdadero, parece que estemos diciendo algo «acerca de» él, lo que demuestra el poder del cliché sujeto-predicado. Además, la tentación de construirlo de este modo, es decir, como un enunciado sobre un enunciado, es tan grande que difícilmente se nos ocurre la idea de una interpretación diferente. Es importante constatar que al proceder así asimilamos la expresión a formas analógicas. Pero no es menos importante darse cuenta de que ninguna de estas analogías necesita estar presente en nuestra mente: basta con que se hagan sentir de un modo sutil y tácito. Tales pautas actúan sobre nosotros como miles de analogías explícitas. Puede decirse que actúan sobre nosotros como un campo de fuerzas, un campo lingüístico que orienta nuestro punto de mira intelectual en una cierta dirección. Y me atrevo a añadir que si es casi imposible escapar a la influencia de estas analogías, se debe a su carácter sutil, incompleto y evanescente. Si nos dejamos atrapar por ellas es culpa nuestra. El filósofo, en lugar de predicar la perfección del lenguaje ordinario, debería aprender a estar en guardia contra las asechanzas siempre presentes en sus formas. Para usar una imagen, del mismo modo que un buen nadador tiene que ser capaz de nadar contra corriente, así el filósofo debería dominar el arte indeciblemente difícil de pensar contra el lenguaje, contra la corriente de los clichés. Ahora bien, desde otro punto de vista, cuando disuadimos a un hombre como Frege de continuar su investigación, parece que estamos impidiéndole alcanzar la meta que se propuso obtener. ¿Acaso nuestra discusión es, pues, contraria a su investigación? Y de ser así, ¿de qué modo? En primer lugar, no ocurre esto de un modo claramente definido, ya que aún no sabe claramente qué se propone y la discusión le lleva gradualmente a ver las cosas con una luz diferente. ¿Cómo se produce este cambio? Bien, en primer lugar vio el problema en analogía con otros y tales analogías fueron destruidas una por una. O más bien, en el transcurso de la discusión se vio que eran erróneas. En la medida en que cambia el transfondo conceptual, es capaz de ver que algo va mal en el modo en que planteó el problema, que la manera de alcanzar su

objetivo no es ya satisfactoria. No es que abandone porque haya hecho un gran esfuerzo en vano y se haya cansado. No, abandona porque «ve» el problema de un modo diferente. ¿Y en qué consiste *esto?* Bien, en el hecho de que ahora es totalmente consciente de las analogías que le llevaron al error, ve el problema recortado contra un fondo lingüístico diferente (una «figura» cambia a veces cuando se la ve con un «fondo» distinto). Entonces desaparece una cierta angustia y dice con un suspiro de alivio: «Sí, eso es.»

El filósofo contempla las cosas a través del prisma del lenguaje y, habiendo sido engañado, digamos, por alguna analogía, repentinamente ve las cosas bajo una luz nueva y extraña. Sólo podemos atacar estos problemas escarbando el subsuelo del que emergen. Lo que hacemos es iluminar el transfondo mental sobre el que se ha destacado el problema. Por medio de una percepción más clara de algunos de los problemas cruciales, el problema se transforma en otro. No es que haya sido resuelto en el sentido corriente de la palabra, sino más bien que hemos eliminado los factores que mantenían en piel el problema por medio de un análisis más profundo y penetrante. La esencia de este procedimiento es llevar al que se plantea el problema a reflexionar sobre un nuevo aspecto, y se le lleva con su consentimiento espontáneo. Acepta que se le guíe de este modo y, por tanto, acaba por abandonar su investigación. No podemos forzar a quien no desea seguir la nueva dirección del problema; sólo podemos ampliar el campo visual del investigador, deshacer sus prejuicios, orientar su mirada en una nueva dirección. Mas todo esto sólo se puede llevar a cabo con su consentimiento.

Por medio de nuestro análisis crítico intentamos contrarrestar la influencia del campo lingüístico o (lo que viene a ser lo mismo) antes que nada debemos ayudar al investigador a alcanzar una visión más profunda de la naturaleza de lo que investiga. Debemos hacerle ver cómo están hechos los conceptos y los moldes en los que plantea el problema. Lo importante, más que demostrarle un teorema, es cambiar su punto de vista o, más bien, aumentar su capacidad de comprensión. La comprensión no se puede encerrar en un teorema y ésta es la razón profunda por la que el método deductivo está avocado al fracaso. La comprensión no se puede demostrar por medio de una prueba.

Lo que acaba sucediendo es que el investigador del problema, en el curso de la discusión, se ve obligado a hacer un cierto número de *decisiones.* Y esto es lo que hace que el procedimiento filosófico sea tan diferente del lógico. Compara, por ejemplo, el caso que tiene ante sí con otros análogos y debe *juzgar* hasta qué punto se sostienen esas analogías. Esto es, es asunto suyo decidir hasta dónde está

dispuesto a aceptar esas analogías; no tiene por qué seguir ciegamente sus huellas como un esclavo.

La ciencia es rica en problemas de esta índole. No son problemas propiamente científicos y, no obstante, son tratados por los científicos; son problemas filosóficos y, sin embargo, no preocupan a los filósofos.

Lo que he querido decir en esta sección y no he dicho o he dicho a medias es:

1) La filosofía no es solamente crítica del lenguaje: Si se concibe así, su propósito es demasiado estrecho. Es crítica disolvente y superadora de *todos* los prejuicios, deshace todos los moldes rígidos que constriñen el pensamiento, sin importar que tengan su origen en el lenguaje o en cualquier otra parte.

2) Lo esencial en filosofía es abrir paso a una *comprensión más profunda* —lo cual es algo positivo—, y no sólo disipar nieblas y desvelar problemas espúreos.

3) La comprensión no se puede albergar en un teorema y, por tanto, no puede ser demostrada.

4) Ningún argumento filosófico es *constrictivo:* en realidad ocultan lo que realmente ocurre —el paciente y silencioso socavamiento de las categorías a todo lo ancho del campo intelectual.

5) Su misión es abrirnos los ojos, llevarnos a ver las cosas de un modo nuevo —desde una perspectiva más amplia, no entorpecida por malentendidos.

6) La diferencia esencial entre la filosofía y la lógica es que la lógica nos *constriñe,* mientras que la filosofía nos deja en libertad. Una discusión filosófica nos lleva, paso a paso, a cambiar nuestro punto de vista, es decir, a pasar de un modo de plantear el problema a otro con nuestro consentimiento espontáneo —algo muy diferente de deducir teoremas de un conjunto de premisas. Citando mal a Cantor se podría decir: la esencia de la filosofía consiste en su libertad.

IV.

Existe la idea de que la filosofía es un ejercicio intelectual y de que, si se sabe realizar convenientemente, los problemas filosóficos se pueden dirimir por medio de demostraciones concluyentes. Sin embargo, me extraña que yo sea incapaz de dar con un argumento sólido que sea realmente bueno. Es más, el ejemplo que se acaba de discutir puede hacer dudar de que sea *posible* dar con algún argumento coercitivo. Libre de tal compromiso, me inclino a llegar a una

conclusión nueva y algo chocante: tal cosa no es factible. Ningún filósofo ha probado nunca nada. La misma pretensión es espúrea. Lo que tengo que decir es simplemente que los argumentos filosóficos no son deductivos ni, por tanto, rigurosos, y de ahí que no prueben nada. Sin embargo, tienen fuerza.

Antes de entrar en materia, deseo mostrar muy sumariamente qué poco plausible es el punto de vista según el cual hay argumentos rigurosos en filosofía. Quizá se pueda ver un primer signo de alarma en el hecho notorio de que las personas más capacitadas discrepan entre sí: lo que a uno le parece indiscutible a los ojos de otro carece de fuerza. En un sistema claro de pensamiento, tales diferencias son imposibles. El que existan en filosofía es un argumento de peso en favor de que las demostraciones en filosofía no tienen el rigor lógico que tienen en matemáticas o en ciencias exactas.

Además, los argumentos, tal como se conciben, deben de contener inferencias que tienen que partir de algún punto. Ahora bien, ¿dónde debe buscar el filósofo sus premisas? ¿En la ciencia? Entonces «hará» ciencia, no filosofía. ¿En los enunciados de la vida diaria? ¿En los particulares? Entonces nunca podrá avanzar un paso más allá de ellos. ¿En los enunciados generales? De ser así, un buen número de problemas levantarán su cabeza. ¿Con qué derecho pasaría de «algunos» a «todos»? («Generalizar es ser idiota», W. Blake.) ¿Puede tener la seguridad de que sus premisas estén enunciadas con tal claridad y precisión que no quepa en ellas el menor asomo de duda? ¿Puede estar seguro de que son substantivas, de que no son analíticas, vacías, definiciones disfrazadas y similares? ¿Puede estar seguro de que son verdaderas? (¿cómo *puede* estarlo?). Aún suponiendo que se puedan reunir todos estos requisitos, lo cual no ocurre, hay otra tarea que aparece ante sí en el momento de sacar las consecuencias: ¿Puede estar seguro de cómo operar con los términos? (¿cómo *puede* estarlo?). No revelo un secreto cuando digo que las reglas ordinarias de la lógica fallan frecuentemente en el lenguaje natural, hecho silenciado usualmente en los manuales de lógica. Además, las palabras del lenguaje ordinario son tan elásticas que cada cual puede estirar su sentido hasta que encaje con sus propios deseos, con lo que su «lógica» queda malparada. (Amplio campo para una «lógica natural»: «Sabemos que somos *desgraciados,* luego *somos* desgraciados. *Sabemos* que somos desgraciados, luego somos *grandes*» (Pascal). «Si ella hubiera perecido, hubiese perecido»; ¿se sigue de esto que ella no ha perecido? De ser así, ¿en virtud de qué regla? «Si yo lo creyese realmente sería muy estúpido»; ¿sígueseo no de esto que lo creo? El lenguaje natural contiene sus propios problemas lógicos, montañas de ellos.)

Esto me lleva a otro punto. El lenguaje ordinario sencillamente no ha alcanzado la «dureza» lógica suficiente como para grabar axiomas en él. Necesita algo así como una sustancia metálica para forjar en él un sistema deductivo como el de Euclides. ¿Y qué ocurre con el lenguaje ordinario? Si comenzamos a hacer inferencias, pronto empieza a ponerse «blando» y a ceder por alguna parte. Es lo mismo que tallar camafeos en un queso *soufflé*. (Mi punto de vista es que el lenguaje es plástico, sumiso a la voluntad expresiva, aún al precio de cierta oscuridad. Además, ¿cómo podría expresar lo que no se acomoda a un cliché? Si los lógicos consiguiesen su propósito, el lenguaje se haría tan transparente y claro como el cristal, pero también tan frágil; ¿y qué utilidad tiene hacer una hacha de cristal que se rompe en el momento de usarla?) Pero el lenguaje no es duro. Y ésa es la razón de que sea peligroso en filosofía el andar a la caza de premisas en lugar de examinar el terreno, retroceder y decir: mira.

La mayor parte de los argumentos filosóficos, si se pasan por alto las construcciones *à la* Spinoza, dependen de cuestiones tales como lo que se «puede» o «no se puede» decir, o de qué tipo de problemas es «propio» o «impropio» plantear. Se ha gastado mucha habilidad e ingenio en elucidar cuestiones tales como si una metáfora es «natural»; una cierta expresión, «adecuada». No estaría bien pasar por alto el que las consideraciones de este tipo, aunque aparentemente pertenecen a cuestiones estilísticas, de hecho contribuyen en gran medida a reforzar un argumento e incluso juegan un papel muy real y una parte muy decisiva en el modo de enfocar el tema. Al atender, examinar y comparar los diversos modos de expresión que se centran en torno a ciertas nociones clave, por ejemplo, «imaginación», «memoria», «placer», tenemos el primer atisbo de lo que a veces se llama la «lógica» de estas nociones. Ahora bien, ¿se puede probar alguna de estas cosas? ¿Puede probarse, por ejemplo, que cierta expresión es «conveniente»? (Recuérdese que no existe algo así como una definición de «fórmula-bien-formada».) Ningún filósofo ha hecho nunca un intento semejante. Cada cual usa las palabras de este modo y deja las cosas estar con todo derecho, ya que ¿qué tipo de razones *podría* dar? Ya aquí, de entrada, la idea de una demostración filosófica comienza a sonar a hueco.

«¡Ah, pero se trata del uso ordinario del lenguaje!» Muy bien; pero, incluso así, es falso que uno «no pueda» usar el lenguaje de un modo diferente. Para ilustrarlo: «música congelada», ¿le *dice* a usted algo? Quizá no. Sin embargo, una frase como «La arquitectura es música congelada» (Goethe) lleva las aguas a su caudal. Decir «Los brazos están llenos de recuerdos embotados» parece raro hasta

que lo encuentra uno en un texto de Proust. El «deseo de entender» ni siquiera se asusta ante lo que atemoriza al lógico, las contradicciones. Las transforma forjando un nuevo sentido del aparente sinsentido. («Oscuro por exceso de luz», «Las luminosas tinieblas de Platón» —sólo para recordar al lector dos ejemplos de Coleridge.) Hay unas 303 razones por las que a menudo nos expresamos mediante una contradicción y, por cierto, de un modo inteligible.

Resultado: ni siquiera se puede probar que una expresión dada sea natural, una metáfora, adecuada; una pregunta, apropiada (o implanteable); una serie de palabras, expresiva (o vacía de sentido). No se puede demostrar nada por el estilo.

Otras dos cosas refuerzan lo dicho. Lo que hacemos a veces en una discusión filosófica no es ni mucho menos argüir, sino simplemente plantear una gran cantidad de preguntas, método brillantemente empleado por Ryle. Por supuesto una buena cantidad de preguntas desconcertantes no se puede describir, ciertamente, como un argumento y, *a fortiori,* como argumento lógico. Sin embargo, no es menos efectiva en orden a hacer retroceder y reconsiderar los propios puntos de vista. Finalmente, aun cuando el filósofo parezca estar dedicado a la misma tarea que el lógico, pongamos por caso, a poner a prueba un argumento para ver si falla en algún paso, o a construir una demostración, todo esto no debe engañarnos, ya que si tuviese que construir demostraciones rigurosas, ¿dónde están los teoremas demostrados por ellas? ¿Qué tiene para mostrarnos como fruto de su trabajo?

No he planteado estos problemas a la ligera; se imponen por sí mismos a quien intenta hacerse una opinión clara e imparcial de la cuestión. ¿No tendrán estas dificultades su origen en la naturaleza misma de la filosofía?

V.

Voy a proceder ahora a considerar los argumentos filosóficos, especialmente aquellos que son considerados como avances decisivos, para ver si suministran alguna razón para modificar el punto de vista defendido aquí. Sólo hay unos pocos casos clásicos. Uno de ellos es el célebre argumento de Hume en orden a mostrar que la relación de causa y efecto difiere intrínsecamente de la de premisa y conclusión. Ahora bien, ¿en qué consiste esta «demostración»? Nos *recuerda* lo que hemos sabido siempre: que, mientras que es autocontradictorio afirmar las premisas y negar la consecuencia, no surge tal contradicción al suponer que un cierto suceso, la «causa», no vaya

seguido de su efecto acostumbrado, sino de otro suceso. Si se pregunta «¿Constituye esto una demostración»?, ¿qué diremos? Ciertamente, no es el tipo de demostraciones que se encuentran en los sistemas deductivos. Lo mismo se puede decir del argumento de Berkeley cuando nos dice que por más que lo intente no consigue evocar la idea abstracta de triángulo, un triángulo sin ninguna forma particular, del mismo modo que es imposible concebir la idea de un hombre sin sus cualidades. ¿Constituye esto una demostración? Señala lo que es obvio. (Sólo que se precisa ser un genio para verlo.)

Plantearé mi propio argumento contra el fatalismo lógico, aunque no es un argumento estricto. El paso decisivo consiste en seguir cierta analogía con otros casos. Es analógico, no lógico. De un modo similar, el argumento empleado contra Zenón no es concluyente. (No tengo espacio para extenderme sobre esto.)

Veamos ahora dos ejemplos más, uno del tipo corrientemente usado hoy por los filósofos y el otro tomado de Aristóteles.

Cuando decimos que alguien «ve» u «oye» un aeroplano, que «divisa» o «detecta» una alondra en el cielo o también que «prueba» o «huele» cerdo asado, no le atribuimos una actividad. «Ver» no es una actividad, cosa que se puede poner de manifiesto, pongamos por caso, atendiendo a que no usamos el tiempo presente continuo *. Decimos «Veo el reloj», no «Estoy viendo el reloj» (salvo G. E. Moore, quien acostumbra a decir, de un modo bastante extraño, que «estaba viendo su mano derecha»). Lo plenamente correcto es decir «Estoy mirando el reloj, oyendo su tic-tac», etc., y así en los demás casos. Es más, si bien se puede decir con propiedad «He olvidado echar la carta», nadie diría «He olvidado ver el buzón». No tiene sentido preguntar, cuando me miras, si tu visión es fácil o difícil, rápida o lenta, cuidadosa o descuidada, si me ves deliberadamente y si ya acabaste de verme **. Por tanto, se arguye, percibir no es una actividad (yo mismo he usado este argumento en conferencias).

Lo que hay que mostrar es que este argumento no es concluyente. Por raro que suene, *puede* decirse «He terminado de verte», aunque sólo en circunstancias muy especiales. Una persona con la vista defectuosa, que, incapaz de captar las formas en conjunto, debiera de escudriñar el rostro palmo a palmo en busca de ciertos rasgos característicos, podría decir de un modo comprensible «Ahora, he termi-

* En inglés, el presente continuo se forma con el auxiliar *estar* y el gerundio del verbo correspondiente; v. gr.: estoy viendo. *[N. del T.]*

** Los ejemplos pueden parecer extraños vertidos al castellano, ya que, si bien hacemos la distinción entre «ver» y «mirar», como en inglés, en nuestro idioma son perfectamente usuales expresiones como «Estoy viendo una película», «No me quiso ver», etc. *[N. del T.]*

nado de verte». A veces también nosotros nos encontramos en una situación igualmente difícil, como cuando vemos cierta escena con un fogonazo de magnesio y nos quejamos luego: «Demasiado rápido, no la pude captar.» Parecería no haber más que una diferencia de grado entre este caso y los normales. Es cierto que son casos poco frecuentes, pero ¿qué pensar de un matemático cuyos teoremas se desmoronasen al ser aplicados a curvas ligeramente irregulares?

Para poner otro ejemplo, cogeré el placer. Aristóteles, al criticar a Platón [2], señaló que, si el placer fuese un proceso desarrollado a través del tiempo, se podría gozar algo rápida o lentamente, argumento que es casi una bomba por su poder destructivo. Realmente, hablar en tales términos es extraño y parece absurdo. Sin embargo, si hago un esfuerzo de imaginación, quizá pueda llegar a concebir una serie de circunstancias en las que no sería del todo artificial decir tal cosa. Al oír música, por ejemplo, si sigo un movimiento lento y delicado, el goce que experimento es diferente en muchos aspectos del que obtengo al oír una composición musical excitante. La misma cualidad de mi placer parece cambiar como si hubiese sido penetrada por algo de lo lento y suave o de lo salvaje y frenético de la música. Si digo, en un caso, que he disfrutado despaciosamente, como al tomar el sol o saborear un vaso de vino, y en otro que me vi repentinamente transportado, siguiendo su embestida y gozando de ella como de una tormenta en el mar, ¿acaso parece esto un simple sinsentido? Por tanto, parece que hay un factor temporal en el placer.

Entre las armas más poderosas que hay en el arsenal del filósofo se cuentan las *reductio ad absurdum* y los argumentos por regresión al infinito. Antes de proceder a enjuiciar estas formas de razonamiento, convendría considerar cómo funcionan en su propio terreno, las matemáticas.

Tomaré como caso típico la demostración de que $\sqrt{2}$ es irracional. Si fuese un número racional, podríamos encontrar dos enteros m y n tales que

$$m^2 = 2n^2 \qquad (1)$$

Entonces podemos argumentar del modo siguiente: Si m^2 es par, debe serlo también m; por tanto, $m = 2m_1$. Y, por sustitución,

$$2m_1^2 = n^2 \qquad (2)$$

Como n^2 es par, n debe serlo también; de donde $n = 2n_1$. Y, por sustitución,

$$m_1^2 = 2n_1^2 \qquad (3)$$

Por tanto, si hay dos enteros m y n que están en la relación (1), sus mitades deben de estar exactamente en la misma relación (3),

[2] Aristóteles, *Etica Nicomaquea,* libro X, cap. 3.

y las mitades de éstos deben de estar también en la misma relación, y así *ad infinitum,* lo cual es imposible, puesto que *m* y *n* son finitos. Por tanto, la hipótesis a prueba (1) no se mantiene, y $\sqrt{2}$ no puede ser racional. Q. E. D. Este es el prototipo de una refutación por regresión infinita.

Fuera de las matemáticas, también se han empleado argumentos de este tipo. Sin embargo, cuando los examino un poco más detenidamente, comienzo a dudar. Un ejemplo servirá para ilustrar mis dudas. Un argumento propuesto contra el uso de los modelos mecánicos es el siguiente. Si se pueden explicar las propiedades elásticas de la materia diciendo que son debidas a fuerzas eléctricas mediante las cuales las moléculas actúan unas sobre otras, entonces no cabe explicar la acción de las fuerzas eléctricas diciendo que son debidas a las propiedades elásticas de un medio mecánico, el «éter». Hacer tal cosa es dar vueltas en círculo: la elasticidad se explica en términos de fuerza eléctrica, y la fuerza eléctrica, en términos de elasticidad. Por otra parte, si intentamos romper el círculo suponiendo que la elasticidad del éter se debe a «fuerzas eléctricas» que actúan entre las partículas de éter, y éstas, a las propiedades elásticas de un éter de segundo orden, nos vemos abocados a una serie infinita de pasos reductivos. Así, el programa mecanicista se encuentra con un dilema cuyos extremos son igualmente fatales.

Un argumento formidable, ¿no? Puedo muy bien imaginarme a un intrépido campeón de la causa perdida contraargumentando: «Nada de retroceso. El éter es elástico, sí; pero no en el sentido en que lo es un muelle. Mientras que la elasticidad de la materia se puede reducir a fuerza eléctrica, la elasticidad del éter, siendo como es un último postulado de la teoría, no es reductible a nada más.» Y con esto el argumento se viene abajo.

Se dirá que esto no es convincente. De acuerdo, no soy tan imbécil como para defender los modelos mecánicos y todo eso. Lo único que quiero es ver si esta «refutación» es constrictiva. *No lo es.* El defensor de los modelos no se ve obligado a abandonar su posición. Parecería que siempre hay un camino para escapar del dilema (o para escamotearlo, si se quiere) que hace fracasar el argumento. En estos casos, lo único que queda claro es la artificialidad de aferrarse a este tipo de modelos. Pero decir que algo es artificial no es lo mismo que decir que sea lógicamente imposible, que es, no obstante, lo que debería mostrar el argumento. En la prueba matemática citada, no quedaba ningún resquicio para escabullirse. La deducción en su conjunto era una «cadena de diamante», precisamente lo que no es el argumento que nos ocupa.

Consideremos un ejemplo similar. Se ha dicho que no hay voli-

ciones. Los teóricos recurrieron a las voliciones para explicar, no sólo lo que hacemos (intencionalmente), sino también los procesos mentales y las operaciones tales como controlar impulsos, prestar atención a algo y cosas por el estilo. En consecuencia, se supuso que los actos voluntarios eran un tipo de entidades cuya presencia hacía «voluntaria» una acción o que (de algún modo inescrutable) «se traducían» en un acto corporal o mental. En una palabra, se pensó que las voliciones eran tanto causas como efectos de otros sucesos mentales o físicos. De ahí el dilema: si el apretar el gatillo fuese el resultado del acto mental «desear tirar del gatillo», ¿qué pasaría con el propio acto mental? ¿Fué deseado o indeseado? Si fue indeseado, no puede ser llamado voluntario, y, por ende, no es una volición. Si fue deseado, debemos suponer, según la teoría, que resulta de un acto anterior, a saber, «el deseo de desear apretar el gatillo» y éste, a su vez, de otro. Y así *ad infinitum,* sin dejarme posibilidad ni siquiera de empezar.

Por brillante que sea el argumento, a lo único que debemos prestar atención ahora es a si es lógicamente fatal. ¿Prueba realmente que la postulación de los actos voluntarios conlleva una regresión infinita? Quien crea en tales actos no precisa sentirse intimidado y decidido a claudicar. Puede decir que preguntar si las voliciones son ellas mismas actos voluntarios o involuntarios carece totalmente de sentido. Sólo una acción puede ser voluntaria o involuntaria, y no un acto de la voluntad. Lo que importa es que un acto de la voluntad es un acto de la voluntad y no tiene por qué resultar de otro acto anterior. Del mismo modo, para recordar algo no necesito recordar primero lo que deseo recordar ni, antes de que pueda hacer esto, tengo que recordar que deseo recordar que deseo recordar, y así *ad infinitum.* Del mismo modo que puedo recordar algo sin necesidad de recurrir a un acto de recordar lo que deseo recordar, así el que yo apriete el gatillo puede ser el resultado directo de un acto de la voluntad sin que este último resulte de un acto voluntario anterior.

Con esto no se intenta minimizar el argumento ni quitarle su fuerza, sino tan sólo aclarar *qué tipo* de fuerza tiene. Si fuese concluyente, echaría por tierra, con su poder destructivo, no sólo las voliciones, sino también una buena parte de actos y estados mentales, como por ejemplo, los deseos e intenciones. Además, se pueden construir expresamente argumentos similares para «ocuparse de ellos». Aunque evidentemente la intención no sea un tipo de entidad que se pueda clasificar simplemente como «acto», sin embargo, parece «entrar en conexión» con lo que ocurre en nosotros antes de que nos lancemos a la acción; por ejemplo, considerar, planificar, dudar, elegir. Puedo intentar, pongamos por caso, encontrar un fallo en un

argumento dado y, si termino por descubrirlo, ese será el resultado de mi intención. Algunas operaciones mentales *pueden,* por tanto, surgir de una intención, son «intencionadas». Pero, ¿qué pasa con la intención misma? ¿Es intencionada o inintencionada? Si la intención no es intencionada, no es la intención, y si es intencionada tiene que deberse a otra intención y ésta a otra aún, y así *ad infinitum.* Lo mismo ocurre en el caso del deseo. Supongamos que experimento un deseo de algo, este deseo ¿es él mismo deseado o indeseado? Cualquiera de las dos respuestas nos hace desembocar en absurdos.

Si la fuerza del argumento residiese en su estructura, bastaría sustituir algunos de sus términos por otros nuevos (como, por ejemplo, «volición» por «intención») para que siguiese aplicándose con sus efectos devastadores, suponiendo, naturalmente, que permanecen iguales las otras circunstancias esenciales para el razonamiento. Sin embargo, mientras que el primer argumento ofrece un aspecto cuanto menos muy plausible, nadie se dejaría engañar por sus caricaturas. Por tanto, si *tiene* alguna fuerza, ésta no se debe a su estructura, con lo que no puede ser de carácter lógico. Pretende refutar la existencia de una especie de intención mental; pero entonces tendremos que recordar que probar la no existencia de algo es siempre una empresa incierta. Se ha observado que «Nadie ha probado nunca la no-existencia de Apolo o de Afrodita». Por tanto, no es preciso conceder mucha importancia a este caso particular. Lo molesto, no obstante, es la facilidad con la que los argumentos pueden encajar en moldes pseudodeductivos. Quiero llamar la atención sobre este hecho al repasar el argumento. Como se ha demostrado en la discusión precedente, no se trata de un caso aislado. Ningún argumento filosófico termina con un Q. E. D. Por poderoso que sea, nunca tiene carácter coercitivo. En filosofía no hay intimidación, ni con el palo de la lógica ni con el del lenguaje.

VI.

Tal vez pueda parecer que al plantear tantas dudas sobre los argumentos usados por los filósofos les niego todo valor. Pero no es ésa mi intención. En realidad que estén faltos de rigor lógico no obsta para que un pensador original los utilice con éxito y ponga de manifiesto algo no visto anteriormente, o no visto con tanta claridad. Así, si nos fijamos en el caso discutido, en ese argumento *se* ve algo, *se* aclara algo, aunque quizá no en el sentido que pretendía el argumentador. De ser así, se ha dejado fuera del esquema algo muy importante.

Quizá nuestras objeciones hayan sido injustas con los argumentos filosóficos. Se supuso que eran pruebas y refutaciones en sentido estricto, pero erróneamente, como espero haber demostrado. Lo que el filósofo hace, no obstante, es algo más. *Construye un ejemplo.* En primer lugar le hace ver a uno las debilidades, desventajas e insuficiencias de una posición, saca a la luz sus inconsistencias o señala cuán artificiales son las ideas subyacentes a una teoría llevándolas a sus últimas consecuencias. Esto lo lleva a cabo con las armas más poderosas de su arsenal, la reducción al absurdo y la regresión infinita. Por otra parte, nos ofrece un modo de ver las cosas que no está expuesto a esas objeciones. En otras palabras, pone a nuestra disposición, como un abogado, todos los hechos que hacen al caso, para que estemos en situación de juzgar. Los examinamos cuidadosamente, vamos a los detalles, sopesamos los pros y los contras y llegamos a un veredicto. Pero para llegar a un veredicto no se sigue un camino deductivo, como tampoco ocurre con el juez del Tribunal Supremo. Llegar a una decisión por un proceso racional es muy diferente de sacar conclusiones de premisas dadas, o de hacer cuentas. Cuando decimos que un juez tiene que juzgar, damos a entender que tiene que utilizar su capacidad de discernimiento en lugar de aplicar mecánicamente un conjunto de reglas como una máquina. Ni hay ni podría haber computadores que hagan el trabajo de un juez. Hecho trivial pero significativo. Cuando un juez toma una decisión, ésta debe ser un resultado racional, y así es a menudo, aunque no se obtenga por deducción. No se sigue simplemente de tal y cual: lo que se precisa es comprensión, juicio. Es decir, al emitir un veredicto estamos en la situación de un juez, ya que no procedemos en virtud de un número de pasos lógico-formales. Hay que emplear la capacidad de discernir, por ejemplo, para descubrir lo fundamental. Tales consideraciones nos hacen ver lo que ya está claro respecto al uso de «racional»; a saber, que es un término con un rango de aplicación de mayor amplitud del que se puede establecer deductivamente. Decir que un argumento puede ser racional, aunque no deductivo, no es una especie de contradicción, como ocurriría inevitablemente en el caso contrario; es decir, que un argumento deductivo no precisa ser racional.

Esto cambia totalmente el panorama. Hay que destacar que un filósofo puede ver una verdad fundamental y, sin embargo, ser incapaz de demostrarla sirviéndose de una prueba formal. Pero el hecho de que sus argumentos no sean lógicos no dice nada en contra de su racionalidad. Para volver a nuestro ejemplo anterior, el argumento utilizado contra la volición, aunque no es lógicamente destructivo, como pretende, sin embargo, tiene una fuerza difícil de resistir. Pero

¿a qué se debe? No se precisan muchas entendederas para encontrar la solución. Lo que da vida a su descarnado esqueleto es la gran cantidad de ejemplos felices y magistralmente analizados que preceden al argumento, además de la gran ayuda que representa el que la conexión entre un impulso mental y un movimiento corporal pueda permanecer en el misterio. El carácter insatisfactorio de esta posición, junto con el cúmulo de problemas sin resolver y ejemplos chocantes, hace que el argumento sea tan convincente.

¿Qué se encuentra al leer a Wittgenstein o a Ryle? Montones de ejemplos sin, o con muy poca, articulación entre sí. ¿Por qué tantos ejemplos? Hablan por sí mismos. Normalmente son más transparentes que el origen de la dificultad. Cada uno de ellos actúa como una analogía; juntos iluminan la totalidad del transfondo lingüístico, con lo que el caso que nos ocupa se hace transparente por la luz que emiten. Además, a menudo ocurre que los ejemplos convenientemente dispuestos son más convincentes y de un efecto más duradero a la larga que un argumento bien articulado. No es que las «demostraciones» dadas carezcan de valor: una *reductio ad absurdum* apunta siempre, del mismo modo que una regresión infinita, a una dificultad en el pensamiento. Pero sólo *apunta*. La fuerza real reside en los ejemplos. Se puede prescindir de toda prueba en un buen libro de filosofía sin que pierda un ápice de su carácter convincente. Buscar pruebas rigurosas en filosofía es buscar la sombra de la propia voz.

Para prevenir malas interpretaciones, que de otro modo podrían surgir, tengo que ceder en una cuestión: pueden ser rigurosos algunos argumentos a pequeña escala que contengan sólo unos pocos pasos lógicos. Lo sustancial de mis observaciones es que la concepción de un punto de vista filosófico total —de Heráclito a Nietzsche o Bradley— nunca es cuestión de pasos lógicos. Una *Weltanschauung* de ese tipo o incluso un nuevo intento como el de Wittgenstein no se «alcanza» nunca; en particular, no se deduce, y una vez descubierta nunca se puede probar ni refutar estrictamente por razonamiento lógico, aunque los argumentos puedan jugar un papel en la tarea de hacerla aceptable. Sin embargo, algunos autores han llegado a rechazar incluso esto.

El único problema que queda por plantear es que, si los puntos de vista de los filósofos no se pueden derivar de premisas, ¿cómo se llega a ellos? ¿Cómo pueden llegar a un lugar al que no conduce ninguna senda? Esto nos lleva a un nuevo problema más profundo.

VII.

Preguntar «¿Qué pretende usted en filosofía?» y responder «Enseñar al ratón a salir del laberinto» es... Bueno, honor a quien lo merece, me callo lo que iba a decir. Excepto quizá esto: hay algo profundamente emocionante en filosofía, un hecho que no se entiende con esta explicación negativa. No se trata de «clarificar los pensamientos», del «uso correcto del lenguaje» ni cualquier otra condenada cosa por el estilo. ¿Qué es? La filosofía es muchas cosas y no hay fórmula que las abarque todas. Pero si tuviera que decir con una sola palabra cuál es el aspecto más esencial, diría sin ninguna duda: visión. En el corazón de cualquier filosofía digna de ese nombre se encuentra una visión a partir de la cual surge y toma forma. Cuando digo «visión» quiero decir eso precisamente, no hago literatura. Lo característico de la filosofía es horadar esa costra muerta de tradición y convención, romper esos grilletes que nos encadenan a los prejuicios heredados, así como acceder a un modo de ver las cosas nuevo y más amplio. Siempre se ha tenido la sensación de que la filosofía debería descubrirnos lo oculto. (No soy insensible a los peligros de tal opinión.) Sin embargo, de Platón a Moore y Wittgenstein, todo gran filósofo se ha orientado por el sentido de la visión. Sin él nadie habría imprimido una nueva dirección al pensamiento humano o abierto ventanas sobre lo aún-no-visto. Aunque pudiese haber sido un buen técnico, no habría dejado huella en la historia de las ideas. Lo decisivo es un nuevo modo de ver, y su secuela, el deseo de transformar totalmente el escenario intelectual. Esto es lo esencial, y todo lo demás es subsidiario.

Supongamos que una persona se rebela contra la opinión aceptada que intuye «atrapada» en sus categorías. Llegará un momento en que crea, correcta o incorrectamente, que se ha liberado de esas nociones, en que tenga un sentimiento de crecimiento repentino al echar la vista atrás y ver los prejuicios que lo tenían cautivo; o un momento en que crea, acertada o desacertadamente, que ha alcanzado una posición avanzada desde la que las cosas se pueden ver controladas según pautas claras y ordenadas, mientras que las dificultades persistentes se disipan como por arte de magia. Si tiene una vena intelectual filosófica, discutirá consigo mismo, y, luego, quizá intente compartir con los demás lo que ha despuntado en él. Los argumentos que ofrezca, los ataques que haga, las sugerencias que lance, todos están concebidos para un fin: conseguir que otras personas adopten su modo de ver las cosas, cambiar todo el clima de opinión. Aunque a un extraño le parezca que esgrime todo tipo de argumentos, esto no constituye un

aspecto decisivo. Lo decisivo es que ve las cosas desde un nuevo ángulo. Comparado con esto, todo lo demás es secundario. Solamente después vienen los argumentos para apoyar lo que se ha visto. «Grandes palabras, no todo filósofo, etc.»; pero ¿dónde encontrar apoyo si no es en los maestros? Y además, una vez que la tradición ha cedido, siempre hay un campo extenso para que los especialistas conquisten algunos «reductos de resistencia». Por desagradable que sea, tras argumentos tan bien planeados, tan pulcros y lógicos, hay algo más que hacer, hay un deseo de transformar todo el modo de pensar. Al argumentar en favor de su punto de vista, el filósofo tendrá que socavar, casi contra su voluntad, las categorías y clichés mentales ordinarios, exponiendo las falacias que subyacen a los puntos de vista ya establecidos que está atacando. Y no sólo esto, tiene que ir tan lejos como sea necesario para poner en tela de juicio incluso cánones de lo que es satisfactorio. En este sentido, la filosofía es volver a poner a prueba las normas. En cada filósofo hay algo de reformador. Por esta razón, cualquier avance científico que afecte las normas se considera con significado filosófico, desde Galileo a Einstein o Heisenberg.

Si hay algo de verdad en esto, la relación entre lógica y filosofía aparece bajo una nueva luz. La cuestión no es un conflicto entre lógica formal y otra menos formal o informal, ni entre el funcionamiento de los términos técnicos y los ordinarios, sino algo radicalmente diferente. Es la diferencia que hay entre sacar una conclusión y ver o hacer ver un nuevo aspecto.

Un argumento filosófico, en una palabra, es más y es menos que un argumento lógico: menos, por cuanto que no establece nada de un modo concluyente; más, por cuanto que, si tiene éxito, no se contenta con establecer un punto aislado de la verdad. Por el contrario, efectúa un cambio completo en nuestro campo intelectual, con lo que miles de esos pequeños detalles surgen a la luz o se ocultan, según los casos. ¿Hacen falta ejemplos? Una vez que Hume ha expuesto las falacias de sus predecesores al manejar la noción de causalidad, ha hecho imposible pensar según los procedimientos de Spinoza, cuyo mundo nos parece tan extraño como la luna. Suponga usted que mira un rompecabezas: al principio sólo verá un amasijo de líneas; luego, repentinamente, reconocerá un rostro humano. ¿Acaso podrá usted ver las líneas como antes tras haber descubierto el rostro? Desde luego que no. Con el acertijo resuelto por Hume ocurre lo mismo que con el amasijo de líneas. Ya es imposible adoptar de nuevo las costumbres de antaño, volver a viajar entre la niebla. Esta es una de las mayores dificultades de la historia de la filosofía. Por la misma razón, el surgimiento de la técnica lingüística en nuestros días ha puesto fin a los grandes sistemas especulativos del pasado.

Una filosofía es el intento de deshelar hábitos de pensamiento, de reemplazarlos por otros menos restrictivos y rígidos. Naturalmente, éstos a su vez pueden volverse pesados, con lo que ponen trabas al progreso. Kant, el Alleszermalmer para sus contemporáneos, sostuvo soberbiamente su tabla de categorías que hoy nos parece indebidamente estrecha. El liberador de ayer puede convertirse en el tirano de mañana.

Ahora se puede ver que el filósofo no hace lo mismo que el lógico, sólo que más incompletamente, sino que hace algo totalmente diferente. Un argumento filosófico no es una *aproximación* a uno lógico, que tampoco es el ideal que el filósofo trata de alcanzar. Tal interpretación da una visión totalmente equivocada de lo que realmente ocurre. La filosofía no es un ejercicio de lógica formal; los argumentos filosóficos no son encadenamientos de inferencias lógicas (sólo que chapuceras) ni tampoco pueden ser vertidos en moldes deductivos en virtud de un acto de voluntad. Lo que aquí se ha confundido es la misión del científico, consistente en encontrar verdades nuevas, con la del filósofo, que es alcanzar la comprensión. Puesto que ambas cosas son hasta tal punto incomparables, no tiene por qué causar asombro el que el filósofo se mueva con tan poca soltura dentro de la armadura del lógico. Y esto es así, aunque sea el mismo lógico el que dispute la batalla. La batalla sobre la ley del tercio excluso en matemáticas se disputa entre dos partes, cada una de las cuales posee conceptos claros y definidos con precisión. Sin embargo, parece no haber modo de zanjar la disputa con un argumento convincente. Si fuese cierto que las dificultades filosóficas surgen de la naturaleza laxa de los conceptos ordinarios, ¿por qué habrían de estallar tales conflictos en las ciencias más exactas?

Nunca ha habido razones absolutamente convincentes para abandonar la ley del tercio excluso, aceptar el darwinismo, sostener el sistema ptolemeico o renunciar al principio de causalidad. Si se pudiese demostrar alguna de estas cosas, ¿cómo habría de ocurrir el que siempre haya partidarios de «causas perdidas»? ¿Son como los desafortunados buscadores de la cuadratura del círculo, que pierden su tiempo intentando hacer algo que se ha demostrado que es lógicamente imposible. Lo cierto es que los conflictos de este tipo no se pueden resolver ni mucho menos de un modo completo, sea aduciendo pruebas fácticas, sea con demostraciones lógicas. Naturalmente, ambas partes esgrimen argumentos en el transcurso del combate, pero no son decisivos. Son batallas que nunca se ganan o se pierden irrevocablemente. Es una situación típica, un tema cíclico en la historia del pensamiento humano.

Cuando la ciencia llega a una etapa crucial en que las nociones

fundamentales se hacen inciertas y se consideran en disolución, surgen disputas de un tipo extraño. Debe hacernos reflexionar el simple hecho de que tomen parte en ellas los principales científicos, sintiéndose obligados a ello a pesar de sus diferencias de temperamento, orientación, etc. Ahora bien, lo que los protagonistas tratan de hacer, confesada o inconfesadamente, es arrastrar a sus colegas científicos a su propia manera de pensar. Y en la medida en que sus argumentos intentan cambiar el conjunto de las actitudes intelectuales, toman un carácter filosófico. ¿Es esto una coincidencia?

VIII.

Hasta ahora he hablado de «ver un nuevo aspecto» sin intentar explicar el término. Quiero hacerlo ahora, aunque sólo un poco por encima, poniendo uno o dos ejemplos. Hay una especie de paradoja relacionada con la idea de ciertos descubrimientos. Descartes, por ejemplo, fue el descubridor de la geometría analítica. Pero ¿la buscó? Decir que pasó muchos años buscándola parece bastante absurdo. En tal caso nos inclinamos a decir que buscar la geometría analítica no es posible: primero, porque no había sido concebida, y luego, porque ya lo había sido. Pero, si no la hubiese buscado, ¿cómo la habría de encontrar? Esto nos lleva directamente al meollo de la cuestión.

Consideremos en primer lugar un caso totalmente imaginario. En el cálculo proposicional, tal como fue construido por Frege, aparecen dos ideas primitivas, «no» y «o». Sheffer descubrió más tarde que todo el cálculo se podía basar en una sola idea (la función «barra» de Sheffer). ¿De qué tipo fue este descubrimiento? Supongamos que Frege, por una feliz coincidencia, hubiese escrito todos sus axiomas lógicos en la forma:

$$\rightarrow (\ldots) \text{ v} \rightarrow (\ldots)$$

es decir, como una suma de dos negaciones, pero creyendo erróneamente que se requerían *dos* símbolos para expresar estas leyes, a saber «$\rightarrow$» y «v». Imagínese ahora que alguien viendo estas fórmulas da con lo que, según hemos supuesto, le ha pasado desapercibido a Frege; en concreto, que todas tienen una y la misma estructura, por lo que requieren sólo un símbolo. ¿En qué consiste exactamente este descubrimiento? En su modo de *ver* la fórmula de una manera nueva, en su modo de leer en su interior una nueva estructura. Lo que importa es su aprehensión: hasta tanto no vea la estructura de un nuevo sistema en el viejo, no lo ha logrado. Cualquiera puede ver las fórmulas y, a pesar de todo, no percibir lo que Sheffer percibió: la presencia de una estructura idéntica. *Esto* es el descubrimiento, no la introduc-

ción de un símbolo especial para la combinación de los viejos. Hubiese sido más que suficiente, por ejemplo, que Sheffer hubiese puesto de manifiesto sencillamente la presencia constante de esta estructura en todas las leyes sin proporcionar su «barra»; eso no es esencial.

Este ejemplo puede ilustrar lo que se quiere decir con «ver un nuevo aspecto». Ver tal aspecto es frecuentemente el núcleo de un nuevo descubrimiento. Cuando se consideran las fórmulas, en el momento en que se constata en ellas una nueva estructura, parecen cambiar repentinamente —un fenómeno semejante a ver una figura (pongamos por caso, un cubo dibujado) de un modo distinto, ora relleno y sobresaliente, ora hueco y hundido. Una de las configuraciones «surge» repentinamente de la otra. Lo mismo ocurre en nuestro caso, aunque también haya diferencias. Así, el nuevo aspecto, una vez que ha aparecido, puede permanecer en la mente con regularidad sin esa inestabilidad perceptiva. La aprehensión de una nueva estructura en las fórmulas parece tener un carácter más permanente que la experiencia visual, si bien se le asemeja más de lo que a primera vista pudiera parecer. Parece como si se fundiese aquí ver e interpretar, mirar y pensar.

Si nos preguntamos ahora por la posibilidad de que alguien *busque* un nuevo aspecto, ¿qué responderemos? Bien, el que algo se *pueda* ver de un nuevo modo se ve solamente una vez que se *ve* de este modo. La posibilidad de un aspecto sólo se comprende una vez que el aspecto ha surgido y no antes. Por eso es por lo que el descubrimiento no puede ser anticipado ni por el mayor de los genios. Siempre llega de improviso y, como si dijésemos, en un destello repentino.

Para poner otro ejemplo, el cálculo

$$(5 + 3)^2 = 5^2 + 2.5.3 + 3^2$$

¿es a la vez una demostración de:

$$(2 + 3)^2 = 2^2 + 2.2.3 + 3^2 \quad ?$$

Sí y no, según como se enfoque. (¿Extraña el que el 2 central sea un 2 «estructural» que no se deriva de los números especiales, sino de la forma general de la operación?) Aunque una persona calcule sólo con números especiales, es posible que opere algebraicamente si ve las sumas especiales de un modo nuevo como expresiones de una ley general. (El descubrimiento del álgebra como descubrimiento de un aspecto del cálculo numérico.)

Lo que vale para estos casos más o menos triviales, vale para Descartes así como para Einstein y Hilbert. Fueron incapaces de buscar, Einstein una brecha conceptual en la idea de simultaneidad, Hilbert el método axiomático. Aunque estos descubrimientos son de orden diferente, el principio que subyace a ellos es el mismo. Nadie

ha «llegado» a su punto de vista porque nunca ha viajado. No buscaron, encontraron (como Picasso). Y por eso es tan erróneo el modo en que estos descubrimientos se presentan a menudo, como si fuesen el resultado de un «método» o un «procedimiento», como si los grandes hombres llegasen a sus soluciones sacando inferencias lógicas. Pensar eso significa olvidar lo esencial, el fogonazo de un nuevo aspecto que *no* es de carácter inferencial. Los momentos de visión no se pueden prever, ni mucho menos planear, forzar, controlar o conjurar por el poder de la voluntad.

¿Hay algo de verdad en lo que digo? No voy a argumentar. En lugar de ello, recordaré algunas observaciones que resultarán familiares. Es algo notorio el que una filosofía no se hace, sino que crece. No elegimos un enigma, sino que nos vemos sorprendidos en medio de él. Quien haya meditado algún tiempo sobre algún problema oscuro en filosofía se habrá dado cuenta de que la solución, cuando llega, lo hace repentinamente. No se encuentra mediante un duro trabajo en pos de ella. Lo que ocurre más bien es que repentinamente se ven las cosas bajo una nueva luz, como si se hubiese corrido un velo que tapaba su vista o como si hubiesen caído las escamas de sus ojos, dejándole sorprendido de su propia estupidez por no haber visto lo que durante todo el tiempo había estado tan claro ante él. Es menos encontrar algo y más madurar, desarrollar nociones preconcebidas.

Pondré un ejemplo más de visión en filosofía. Wittgenstein vio a través de un error de su tiempo. La mayor parte de los filósofos sostenían que la naturaleza de cosas tales como desear, temer o intentar, significar y comprender se podían descubrir a través de la introspección, mientras que otros, especialmente los psicólogos, intentarían llegar más bien a una solución por medio de experimentos, teniendo sólo nociones oscuras de lo que significaban sus resultados. Wittgenstein cambió completamente el enfoque diciendo: lo que significan esas palabras se hace patente por el modo en que se usan. La naturaleza de la comprensión se desvela en la gramática y no en los experimentos. En aquel momento esto fue toda una revelación, y se le ocurrió, que yo recuerde, repentinamente.

El punto de vista que aquí se defiende es que en el centro vital de cada filosofía hay una visión y debe ser juzgada atendiendo a ello. Los problemas verdaderamente importantes que hay que discutir en la historia de la filosofía no son si Leibniz o Kant fueron coherentes al argumentar como lo hicieron, sino más bien, los que se encuentran más allá de los sistemas que construyeron. Y ahora quiero terminar con algunas palabras sobre la metafísica.

Decir que la metafísica carece de sentido, *carece* de sentido. No es capaz de hacer justicia al gran papel jugado por esos sistemas, al

menos en el pasado. No voy a pretender discutir aquí por qué es así, por qué habrían de tener tanta influencia sobre la mente humana. Los metafísicos, como los artistas, son las antenas de su tiempo. Tienen un instinto para captar hacia dónde se mueve el espíritu. (Hay un poema de Rilke sobre esto)[3]. Hay algo de visionario en los grandes metafísicos, como si tuviesen poder para ver más allá del horizonte de su tiempo. Considérese, por ejemplo, la obra de Descartes. El que haya dado pie a interminables sutilezas metafísicas es algo que, ciertamente, se puede esgrimir contra él. Si atendemos, sin embargo, al espíritu más bien que a la letra, me inclino a decir que hay en él cierta grandeza, un aspecto profético de la comprensibilidad de la naturaleza, una audaz anticipación de lo que se ha realizado en la ciencia en fecha mucho más tardía. Los verdaderos sucesores de Descartes fueron los que llevaron el espíritu de su filosofía a los hechos, ni Spinoza ni Malebranche, sino Newton y la descripción matemática de la naturaleza. Empezar a mesarse los cabellos a cuenta de qué sea la sustancia y cómo se habría de definir no fue captar el mensaje, sino un error colosal. Una filosofía está ahí para vivirla. Lo que se queda en palabras muere, lo que cristaliza en hechos vive.

[*Versión castellana de Carlos Solís.*]

[3] Se refiere probablemente a *Die Sonette an Orpheus,* Parte I, núm. 12 (según R. Harré).

J. O. Urmson, W. V. O. Quine, S. N. Hampshire

LA FILOSOFIA DE J. L. AUSTIN

I. J. O. Urmson

Aun cuando Austin estimó los métodos y objetivos de algunos filósofos más que los de otros, no hizo nunca ningún tipo de consideraciones acerca *del* objeto propio y *el* método adecuado de la filosofía. Una razón para ello es que él consideraba que el término «filosofía», sin más especificación, acogía y había acogido siempre un conjunto bastante heterogéneo de investigaciones que, de modo manifiesto, no habían tenido un único objeto ni parecía probable que hubieran compartido un único método. Otra razón estriba en que pensó que las investigaciones que habían continuado recibiendo el nombre de filosóficas y no habían sido agrupadas bajo algún nombre especial (como, por ejemplo, física, biología, psicología y matemáticas), eran precisamente aquellas para la solución de cuyos problemas no se habían encontrado aún métodos de validez general. Nadie sabe que características presentaría una solución satisfactoria a problemas tales como los del libre albedrío, la verdad o la persona humana, y sería un dogmatismo sin fundamento el sentar de antemano cualesquiera principios acerca del método apropiado para resolverlos.

* [J. O. Urmson: «J. L. Austin, *Journal of Philosophy*, LXII, 19 (7-X-1965), 499-508; presentado en un symposium sobre «La filosofía de John Austin» en la LXII reunión anual de The American Philosophycal Association, Eastern Division, 9-XII-1965. Reproducido con autorización de *Journal of Philosophy.*]

Todos los filósofos, por ello, están en su derecho de tratar aquellos problemas que con mayor urgencia reclaman su atención, y para los que tanto sus dotes como su saber son más adecuados; y pueden usar legítimamente cualquier técnica que les parezca prometedora, aunque no puedan esperar que todas las técnicas alcancen igual éxito. Austin, por su parte, creía que había desarrollado una técnica para abordar ciertos problemas que le interesaban particularmente, problemas acerca de la naturaleza del lenguaje. No supuso que hubiera formulado los problemas por primera vez ni tampoco que hubiera descubierto el único método posible de abordarlos, pero si creyó que había diseñado un tipo de «técnica de laboratorio» que podía ser fructíferamente usada para encontrarles soluciones más completas, sistemáticas y adecuadas que con cualquiera de las empleadas hasta entonces. Su éxito en la práctica era la justificación para el uso de tal técnica y, si cualquier otra alcanzaba un éxito mayor, sería mejor. Al desechar la técnica de Austin por esa otra no estaríamos abandonando una teoría acerca de la naturaleza de la filosofía por otra distinta, sino haciendo algo semejante a sustituir el ojo humano por una cámara con el fin de determinar los ganadores en una carrera de caballos. El funcionamiento de esa técnica, a semejanza de otras técnicas de investigación, no podía ser mostrado plenamente en libros, artículos o conferencias de tipo convencional. Aunque Austin dio en sus escritos algunas indicaciones generales acerca de ella, sobre todo en «a Plea for Excuses» e «Ifs and Cans», sus detalles forzosamente son conocidos de un modo menos amplio que su obra más convencional, a pesar de que ésta descansa firmemente sobre los resultados obtenidos por el uso de esa técnica. El mismo Austin, sin embargo, la considero como su contribución más importante y tenía la esperanza de que su uso sistemático podría conducir a la fundamentación de una nueva ciencia del lenguaje, que trascendería y reemplazaría al trabajo de los filósofos, gramáticos y lingüistas en ese campo. Así, una exposición suficientemente completa de ella por alguien (yo mismo) que observó frecuentemente cómo Austin la empleaba, puede ser de mayor valor que cualesquiera comentarios críticos que pudiera hacer sobre sus escritos publicados. Creo, además, que su conocimiento ayudará a entender el carácter general de tales escritos. En el curso de mi exposición de esa técnica de Austin haré uso de algunas de sus notas, demasiado fragmentarias, breves y desordenadas como para ser publicadas y cuyo título está en consonancia con ello: «Algo sobre un posible modo de elaborar una parte de la filosofía.»

Será mejor comenzar con una exposición, tan ajustada a los hechos como sea posible, del uso concreto de la técnica, sin pretender todavía dar una explicación filosóficamente útil de para qué se usa.

Baste, por el momento, decir que lo que se pretende es dar una explicación, tan completa, clara y adecuada como sea posible, de las expresiones (palabras, giros, frases, formas gramaticales) de algún lenguaje, o de algunas de sus variantes, que sea común a aquellos que han decidido utilizar tal técnica. En la práctica tal lenguaje será la lengua materna de los investigadores, ya que la técnica sólo se puede emplear para un lenguaje que se domine perfectamente.

No podemos investigar un lenguaje natural en su totalidad de una sentada, o serie de sentadas, de forma que debemos escoger primero un área del discurso [1] como tema de investigación: el discurso sobre la responsabilidad, la percepción o la memoria o un discurso que incluya cláusulas condicionales, por mencionar áreas de un interés tradicionalmente primario para los filósofos; o bien, discursos sobre artefactos o en pretérito perfecto, por añadir campos de investigación menos tradicionales. Austin siempre recomendó que los principiantes en la técnica escogieran áreas que no hubieran sido ya holladas filosóficamente. Después de escoger nuestra área del discurso, debemos a continuación recopilar, tan completamente como sea posible, todos los recursos del lenguaje dentro de ese área, tanto giros como vocabulario. Si hemos escogido el campo de la responsabilidad, no debemos comenzar ofreciendo generalizaciones acerca de las acciones voluntarias e involuntarias, sino que debemos registrar todo el ámbito de términos y frases recogido en «A Plea for Excuses» —palabras como «gustosamente», «inadvertidamente», «negligentemente», «groseramente» y «accidentalmente»; giros como «él, negligentemente, hizo *X*» y «él hizo *X* negligentemente». En el campo de los artefactos debemos recoger todos los términos tales como «herramienta», «instrumento», «utensilio», «mobiliario», «equipo» y «aparato». Para esta tarea se necesita usar el sentido común; una compilación útil de términos y giros requiere habilidad y discernimiento y, así, sería probablemente un error omitir el término «mobiliario» cuando estamos examinando el discurso sobre los artefactos, aunque es improbable que sea necesario incluir todos los nombres de todos los tipos de mobiliario —«mesa», «silla», «taburete», etc. Por otra parte, la noción de un campo del discurso es imprecisa y puede que no sepamos inicialmente si un término dado está o no incluido en él. La máxima de Austin era

[1] Escribo «área del discurso»; la nota de Austin habla meramente de un «área». La búsqueda de una definición precisa de un «área del discurso» es un pequeño problema; los términos forman parte de una sola área del discurso si es de interés comparar y contrastar su empleo, y si no lo es, no. Algunas expresiones pueden ser estudiadas con mayor provecho considerándolas como pertenecientes a dos áreas diferentes. No hay ningún procedimiento seguro para determinar si un término pertenece o no a un área dada antes de nuestra investigación.

que en la duda de si un término era necesario o pertenecía realmente al campo en cuestión, comenzáramos por incluirlo, puesto que es más fácil eliminar más tarde los términos que han resultado ser intrusos que el reparar omisiones. Las formas más obvias de obtener una lista lo bastante completa son: *a)* la libre asociación, en la que los investigadores añaden cualquier término que se les presente relacionado con los pocos que se tenían al comienzo; *b)* la lectura de documentos relevantes —no las obras de los filósofos, sino cosas tales como, en el campo de la responsabilidad, informes legales, o, en el campo de los artefactos, catálogos por correo—; *c)* usando el diccionario, bien sin ambiciones, buscando con cuidado hasta encontrar los términos ya reseñados y añadiendo los usados en las definiciones hasta que se completa el círculo, bien más ambiciosamente, leyéndolo por completo —Austin, que debió haber leído por entero muchas veces el *Little Oxford Dictionary,* insistía en que eso no lleva tanto tiempo como podría esperarse.

A nivel de la recogida preliminar de términos y giros el trabajo es más rápido y exhaustivo si se hace en equipo. Austin insistía siempre en que, a todos los niveles, un equipo de aproximadamente una docena, trabajando conjuntamente, constituía el mejor modo de emplear la técnica. Los miembros se suplementan unos a otros y corrigen las omisiones y errores de los demás. Tras recopilar sus términos y giros, el grupo debe proceder a un segundo paso en el que, contando historias apropiadas y manteniendo diálogos, den ejemplos, tan claros y detallados como sea posible, de las circunstancias bajo las que este giro debe ser preferido a aquél, y de dónde deberíamos usar este término, y dónde, aquél. Las dos historias de Austin acerca del disparo sobre el burro para ilustrar las circunstancias en las que, si hablamos con precisión, deberíamos preferir decir «accidentalmente» o «por error», indican el tipo de cosas que se deben hacer a este nivel («A Plea for Excuses», *Philosophical Papers,* pág. 113). Es también importante el contar historias y construir diálogos tan semejantes como sea posible a aquellos en los que empleamos un cierto término o giro y en donde no sea posible, o nos parezca inapropiado, usarlos. Deberíamos también anotar las cosas que no es posible decir en ciertas circunstancias, aunque no atenten manifiestamente contra reglas gramaticales o no sean absurdas por cualquier otra razón (la observación de Aristóteles de que nadie puede sentir placer rápida o lentamente es el tipo de cosas al que nos referimos aquí). Esta segunda etapa ocupará varias sesiones, ya que no se trata de un asunto que pueda ser resuelto en pocos minutos.

Con esto hemos obtenido nuestras listas de términos y giros (primer paso) y de historias apropiadas que ilustran de qué modo pueden

o no aparecer, según el contexto. La experiencia muestra que un grupo (no sólo un grupo de filósofos de Oxford, sino, por ejemplo, un grupo mixto de ingleses y norteamericanos) puede lograr una virtual unanimidad sobre esas cuestiones. Quizá algo que pueda parecer perfectamente claro a los demás le suene raro a un miembro o viceversa. Cuando tal cosa ocurra, puede tomarse nota de ello, y es posible que tenga interés. Sin embargo, el llevar las cosas correctamente hasta ese punto es una actividad de grupo, y es fácil para un sólo individuo el cometer inicialmente errores que pueden hacérsele ver. El recurso de una encuesta estadística sobre «lo que la gente diría» por medio de un cuestionario no es un sustituto para el grupo, 1) a causa de que el cuestionario no puede ser redactado con el detalle necesario; 2) porque los que han de responder, al no estar entrenados, pueden, por tanto, cometer fácilmente errores; 3) porque estamos planteando cuestiones donde la unanimidad es tan deseable como obtenible. El grupo es su propia muestra y sus miembros siempre pueden preguntar a sus amigos y relaciones: «¿Qué diría usted si...?», de acuerdo con el caso de que se trate [2].

Austin insistió siempre en que durante el trabajo descrito hasta ahora debería ser rígidamente excluida toda labor teórica. Debemos construir historias detalladas que contengan lo correcto y lo incorrecto, pero absteniéndonos cuidadosamente de intentar demasiado pronto explicar el por qué. El teorizar prematuro puede cegarnos ante los hechos lingüísticos; aquellos que construyen teorías con demasiada antelación fuerzan su forma de hablar para que se ajuste a la teoría, como lo muestra con demasiada frecuencia el bárbaro lenguaje que se encuentra en los escritos de los filósofos, quienes, fuera de la filosofía, hablan de un modo totalmente natural. Debe llegarse, por último, al

[2] Un ejemplo: un profesional tan perspicaz como Noam Chomsky dice en la página 15 de su admirable «Syntactic Structures» que «Read you a book on modern music» no es una oración gramatical del inglés. Consideremos el diálogo: «A. Please, read me a book on modern music. B. Read you a book on modern music? Not for all the gold in Fort Knox!» Chomsky debería haber trabajado en grupo. El dato estadístico que Urmson admite, Chomsky lo rechaza, esa oración no tiene ningún interés. Chomsky ha cometido uno de sus pocos errores tal y como un grupo de nosotros descubrió mientras le leíamos. [*N. del traductor*: El diálogo sería en castellano: «A. Léeme, por favor, un libro sobre música moderna. B. ¿Leerte un libro sobre música moderna? Ni por todo el oro de Fort Knox!» Lo que Urmson viene a decir es que la frase propuesta como ejemplo por Chomsky abre dos posibilidades: (1) considerarla como una frase interrogativa construida defectuosamente y cuya forma correcta sería: «Do you read a book on modern music?» (¿Lees un libro sobre música moderna?); (2) admitir su corrección, aunque se trate de una frase interrogativa con verbo en infinitivo, ya que su sentido viene dado por un contexto adecuado. Chomsky sólo habría tomado en consideración la primera.)]

estadio en que tratemos de formular nuestros resultados. A este nivel tratamos de dar una explicación de las distintas expresiones (palabras, frases, formas gramaticales) que estén bajo consideración; serán correctas y adecuadas si ponen en claro por qué lo que se dice en nuestras historias es o no afortunado, posible o imposible. Así, el que las explicaciones dadas sean correctas o adecuadas es una cuestión empírica, ya que pueden ser contrastadas con los datos recogidos. No hay duda de que, si nos hemos precipitado en los anteriores pasos, pueden más tarde ser aducidos nuevos hechos lingüísticos que invaliden tales explicaciones, mas ésa es la característica universal de las explicaciones empíricas. Sin embargo, aun cuando sean empíricas, el descubrimiento y formulación de las adecuadas es un asunto que requiere gran destreza y algo de suerte, ya que no se dispone de ningún procedimiento de cálculo.

Después de esto podemos, si así lo queremos, continuar comparando las explicaciones a las que hemos llegado por tal camino con lo que los filósofos han dicho de ordinario acerca de las expresiones en cuestión (o con lo que han dicho los gramáticos). Si uno lo hace así, puede proseguir con un proyecto más: el examen de los argumentos filosóficos tradicionales a la luz de los resultados de la técnica. Tal tipo de proyecto es ilustrado por «Sense and Sensibilia» de Austin; en él sólo se da un pequeño bosquejo del uso de la técnica cuando se aplica a distintos grupos de términos: «ilusión», «engaño», «alucinación»; «parecerse», «aparecer» y «parecer»; «real», «aparente», «imaginario»; etc. Austin intentó mostrar entonces que la plausibilidad de varios de los argumentos tradicionales se debía a una equivocada construcción y a una permutación sistemática de esos y otros términos claves. El libro ilustra este paso de la investigación, aunque no quisiera plantear ahora si es una ilustración acertada.

Hasta aquí la técnica tal y como Austin la recomendó. En resumen, un grupo de personas interesadas recoge los términos y giros especialmente conectados con un área del discurso; construye ejemplos en el contexto del uso sano de esas expresiones y ejemplos patológicos de su mal empleo y, finalmente, da explicaciones de esas expresiones que darán cuenta de los hechos observados acerca de lo que decimos y de lo que no decimos cuando las empleamos.

¿Por qué quiso Austin hacer eso?

1) El consideró que mediante el uso de esa técnica se podría explicitar un conjunto sorprendente y excitantemente rico y sutil de distinciones, con la suficiente importancia práctica como para haber sido incorporadas a la estructura del lenguaje bajo investigación. Al hacerlas explícitas se consigue, simultáneamente, una comprensión más rica del lenguaje en el que uno está interesado y del mundo no-

lingüístico para hablar acerca del cual se usa tal lenguaje (distinguiendo errores de accidentes, etc., se ven con más claridad las formas en que las acciones pueden ser realizadas deficientemente). Las distinciones hechas en un lenguaje no son necesariamente las mismas que las hechas en otro; no se descubren las distinciones que deben hacerse, sino las que pueden ser y son hechas. Sin duda, para propósitos técnicos especiales o cuando nos enfrentamos con nuevas situaciones, las distinciones que de ese modo podamos encontrar ya establecidas son inadecuadas y necesitamos encontrar otras nuevas. Sin embargo, Austin creía que las distinciones que los filósofos se inventaban en sus estudios y que empleaban en lugar de las que se encuentran en el lenguaje ordinario, eran muy áridas y extremadamente pobres en comparación con las ya hechas en el lenguaje ordinario [3]. Ciertamente, muchos de los filósofos que actúan así lo hacen porque mantienen que las distinciones de los lenguajes naturales no son merecederas de un interés serio y deben hacer lugar a las de un lenguaje «científico» especialmente construido; Austin consideraba que esto sólo podía ser explicado por el desconocimiento de estos filósofos del refinamiento del lenguaje ordinario. Austin no pretendía negar que un lenguaje natural no pudiera encerrar confusiones conceptuales en distintos puntos y de distintas maneras; él no tenía ninguna certeza «a priori» de que un lenguaje deba siempre estar «perfectamente en regla tal como está»; pensó meramente que un examen de los recursos del lenguaje, más detallado que los que habían sido hechos tradicionalmente, proporcionaría dividendos sorprendentemente ricos.

Este primer objetivo, y Austin lo sabía bien, no es ninguna novedad, pero creía que había sido perseguido de una manera demasiado fragmentaria y asistemática, sin esforzarse suficientemente en la recogida de datos como para dar una satisfacción completa.

2) Austin tenía la esperanza de que este trabajo pudiera ser el comienzo de una nueva ciencia del lenguaje, que incorporaría el tra-

[3] Aquí, como es corriente entre Austin y sus seguidores, «ordinario» es un término técnico que significa «no-filosófico»; de este modo, los términos de la física moderna son, para nuestros fines, parte del lenguaje ordinario. El término es desafortunado porque también es cierto que Austin investigó principalmente los recursos del lenguaje ordinario (= «cotidiano», «no-técnico») en contraposición con el técnico. Austin no se oponía a la acuñación por parte de los científicos y otros técnicos de términos útiles, ni a su investigación por los filósofos; él mismo no los investigó en parte a causa de que juzgó que no tenía los conocimientos técnicos necesarios y, en parte, porque los problemas filosóficos que más le interesaron no se plantean en dichas áreas. Tampoco se opuso Austin a que los filósofos inventaran términos técnicos para su propio uso, cosa que él mismo hizo constantemente; lo que se afirma en el texto es que al estudiar las expresiones de un lenguaje natural encontraremos cuestiones de un interés mayor que al estudiar las alternativas propuestas por los filósofos.

bajo de filósofos, gramáticos y lingüistas. Mantenía que una consideración atenta de los hechos reales del lenguaje invalidaba rápidamente la mayor parte de los esquemas, teorías y generalizaciones prevalecientes. Se necesitaba una nueva terminología para un estudio adecuado del lenguaje y ésta emergería en su estudio: la distinción entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios, hecha en «How to do things with Words», trataba de ser una contribución a esa nueva terminología.

3) Austin creyó también que el examen cuidadoso de los modos en que hablamos en un campo dado nos preservaría de algunas de las confusiones en que caen los filósofos al discutir los problemas tradicionales de la filosofía. Estos problemas surgen, al menos, en el lenguaje ordinario, de forma que un examen atento de ese lenguaje será, cuando menos, un «buen comienzo», ya que no una «conclusión final», en el examen prudente de ellos. Si un filósofo desea usar palabras en sentidos especiales puede hacerlo, sin duda, y no está necesariamente equivocado en principio, pero será prudente que una revisión conceptual se base en una completa comprensión de lo que está siendo revisado. Muy frecuentemente los filósofos no usan las palabras en nuevas formas cuidadosamente meditadas, sino que, al contrario, usan el lenguaje ordinario de una manera bastante aberrante, mientras que al mismo tiempo cuentan con las implicaciones y consecuencias del uso ordinario. Ya he mencionado el intento de Austin de ilustrar este desafortunado aspecto de la práctica filosófica en «Sense and Sensibilia».

4) Austin confiaba en que tanto el examen detallado de las áreas del discurso como los nuevos conceptos acerca del lenguaje desarrollados por él servirían de ayuda para otras disciplinas tales como la jurisprudencia y la economía. Supongo que Hart no tendría nada que objetar a que yo señale su obra sobre jurisprudencia como un caso en que esto ha ocurrido.

Puede plantearse, por último, la siguiente cuestión: ¿por qué hacer eso más bien que cualquier otra cosa distinta? Citaré bastante literalmente una nota del mismo Austin que resulta suficientemente inteligible tal como está:

> No llegaré a conocerlo todo, ¿por qué no hacer, por tanto, algo distinto? Bien, ni siquiera toda la filosofía, sino, ante todo, lo que ha *sido* siempre filosofía desde Sócrates. Y algunos lentos éxitos. Ventajas de la lentitud y de la cooperación. No vayas más allá de tus posibilidades. Hombres pequeños. Prueba meticulosa × Prueba genial. Cualquiera con paciencia puede hacer algo. Conduce a descubrimientos y al acuerdo. Es entretenido. Parte de los motivos *personales* de mis colegas para evitar las disputas interminables y las discusiones tediosas de nuestros predecesores: recordar también a todos los que han sido

educados en los clásicos: nada de disputas con las matemáticas, etc., simplemente ignorantes.

Este esbozo de las técnicas de Austin ya está completo. Como se puede ver, y él lo supo, ni sus fines ni sus métodos eran totalmente nuevos en líneas generales. Lo que sí es nuevo es la insistencia en una técnica diseñada para lograr algo mucho más amplio y sistemático que lo que se había conseguido hasta entonces, y la creencia en que la técnica, aplicada paciente y sistemáticamente, podría suponer el comienzo de una nueva ciencia del lenguaje, capaz de subsistir por sí sola con sus propios procedimientos y firmes resultados.

No obstante, aunque el esbozo esté completo, quisiera añadir algunas observaciones mías propias acerca de la afirmación de Austin de que era posible para un grupo el llegar a una virtual unanimidad con respecto a lo que puede o no decirse en distintos contextos, y sobre las explicaciones de las diferentes expresiones en base a esos datos. En este punto es donde con mayor frecuencia ha sido criticado y malentendido.

Consideremos primero cual es la naturaleza de tal afirmación. Es bien sabido por todo el mundo, y es de presumir necesariamente que no haya escapado a la atención de Austin, que los lenguajes naturales no son inmutables ni monolíticos; en efecto, evolucionan continuamente a través del tiempo y en cualquier momento dado se pueden distinguir los dialectos e idiolectos de grupos y personas geográfica y socialmente separados. Si Austin, por tanto, hubiera pretendido que cualquier grupo, por ejemplo, de angloparlantes escogidos de cualquier manera, tendría una opinión unánime sobre lo que dirían en diferentes circunstancias, tal afirmación sería obviamente falsa. Sin embargo, aunque no sea un monolito inmutable, el lenguaje no es un río heracliteano ni tampoco, seguramente, un conjunto de ríos heracliteanos privados. A pesar de que yo tenga que conjeturar, adivinar o especular al tratar de seguir una crónica deportiva de un periódico americano, mi interpretación de los escritos americanos sobre derecho, música, historia o cosas semejantes no es más especulativa que la de los escritos británicos, aún cuando se hayan de conocer algunos giros especiales. Lo que Austin esencialmente quería decir era que no era difícil, de hecho, el formar un grupo en el que las diferencias de habla fuesen de importancia marginal y que en donde hubiera inicialmente desacuerdo, éste no debía ser adscrito con demasiada prontitud a modos de hablar divergentes; casi siempre estos desacuerdos iniciales desaparecerán después de una discriminación y presentación cuidadosas de los casos. Tal afirmación, por consiguiente, es la afirmación empírica de que pueden formarse sin mucha dificultad grupos todos cuyos miembros harían las mismas discriminaciones lingüísticas. Es

cierto, sin duda, que podrían imaginarse grupos de los que sería falsa, pero Austin no necesitaba negarlo.

En segundo lugar, consideremos sobre qué cuestiones ha de obtenerse unanimidad; los críticos que han malentendido a Austin en este punto piensan, a menudo, que está obviamente equivocado y que no se puede disponer nunca de nada mejor que de una estadística irrelevante. Supongamos que se está considerando un vocabulario que incluye las palabras «corpulento», «rechoncho», «grueso», «gordo» y «obeso» y que nos embarcamos en la difícil tarea de tratar de discriminar entre ellas. Es fácil imaginar una figura humana tal que, si se nos pidiese que escogiéramos una de esas palabras para describirla, los miembros de un grupo darían respuestas ampliamente diferentes; es absurdo pensar que Austin trató de negar eso. El habría pretendido más bien que, si eso hubiera ocurrido, el grupo hubiera podido lograr una unanimidad sobre que todas las diferentes respuestas eran respuestas posibles. Esto habría constituido un fundamento para la conclusión de que las palabras en cuestión no eran mutuamente exclusivas. Pero plantear cuestiones donde tal gama de respuestas sea posible, constituye una torpeza en el uso de la técnica. Preguntas tales como «Pensemos en Winston Churchill: ¿le llamaría *a)* rechoncho, *b)* gordo?» serían más valiosas. No daríamos una respuesta virtualmente unánime a cada una de esas preguntas, pero podríamos continuar proponiendo cuestiones tales como «¿Puede usted representarse mentalmente una figura a la que describiéramos como rechoncha, pero no gorda, o como gorda, pero no rechoncha?» Austin pensó que podía obtenerse unanimidad sobre si tales figuras podían ser mentalmente representadas y, si fuese así, cuáles. En situaciones suficientemente imprecisas siempre será posible decir cosas diferentes, por lo que es esencial proponer las cuestiones en circunstancias tan suficientemente detalladas y precisas que se vea que es más apropiado decir una cosa que otra. La tesis de Austin era que era fácil formar grupos tales que hubiese acuerdo sobre lo que era más apropiado. Al hacer esta afirmación Austin no estaba, ciertamente, en un completo error; yo he sido miembro de un grupo de esa clase, bajo la dirección de Austin, más de una vez y en donde su tesis era abundantemente satisfecha. También he estado en grupos, con o sin Austin, donde se lograron pocos avances. ¿En estos últimos casos no éramos eficientes o era la afirmación de Austin la que resultaba falseada? No sé cómo responder a esa pregunta. Ciertamente, Austin, más que ningún otro, nos capacitó a muchos de nosotros para hallar en el lenguaje una riqueza mayor de la que nosotros nunca hubiéramos esperado encontrar.

¿Pero qué hay de aquellos, y los hay, que, cuando se les presentan los datos y resultados de lo que el grupo considera que es una apli-

cación coronada por el éxito de la técnica de Austin, replican que los razonamientos y sutiles distinciones que se pretende que han sido descubiertas en el lenguaje son productos de la imaginación del grupo y que ellos mismos no encuentran esa riqueza en el lenguaje? ¿O de aquellos que usan un lenguaje bastante diferente, tal como el griego antiguo, cuya estructura conceptual es distinta en importantes aspectos? Algunos de los objetores del primer grupo pueden hacerse oídos sordos, pero los resultados, supuesto que sean claros y definidos, no están desprovistos necesariamente de interés para ninguno de ambos grupos, ya que mientras se mantenga que parte de su interés yace en su poder de iluminar el lenguaje actual, nuestros propios modos de hablar, incluso el más pequeño conjunto de finas discriminaciones puede ser de interés. La clarificación, por ejemplo, de la distinción del griego antiguo entre *arete* («virtud») y *enkrateia* («continencia») no deja de ser de interés para nosotros simplemente porque nosotros mismos no la empleemos. Del mismo modo, distinciones tales como las que Austin indica en «A Plea for Excuses» no dejarían de tener interés aunque no las admitiéramos, cual es en gran parte mi caso, en la medida en que nos dan una mejor comprensión de nuestro propio modo de hablar.

II. W. V. Quine *

Hubo una vez un puñado de terapeutas positivistas y una multitud de metafísicos crónicos. Ahora hay terapeutas en todas las facultades. La epidemia ha sido contenida y la terapia es rutina. ¿En que forma han de ocupar sus mentes desde ahora en adelante los terapeutas veteranos? Una forma es dirigiendo sus esfuerzos contra una forma continuada, pero no menos virulenta, de infección, a saber, la perplejidad filosófica en la mente de los profanos. Ryle, en su *Dilemmas,* fue un ejemplo de éxito en hacer tal cosa. Otra es continuar el tipo de estudio lingüístico que formó parte de la terapia, pero prosiguiéndolo ahora como una línea de investigación pura. Los escritos característicos de Austin parecen entrar ahí.

La técnica de Austin, tal y como Urmson la ha descrito, es un tipo de investigación introspectiva en semántica, realizada por grupos de hablantes nativos. Es una investigación colindante con ciertas partes de la lingüística y que es probable que sea capaz de beneficiarse del trabajo profesional en ese campo y, a la vez, de suplementarlo. A

* [W. V. Quine: «J. L. Austin: Comment», *Journal of Philosophy,* LXII, 19 (7-10-65): 509-510. Resumen de un trabajo leído ante el APA, Eastern Division, 9-12-65. Reproducido con autorización de *Journal of Philosophy.*]

pesar de sus antecedentes filosóficos, se trata de una investigación cuyas afinidades con la lingüística se dan no en la teoría lingüística, sino en la lexicografía. Es una búsqueda de sutiles diferencias o circunstancias de uso en la semántica de frases inglesas escogidas.

La teoría semántica está infectada por la carencia de una aceptable definición general de significado. Una definición de significado simplemente en términos de circunstancias de uso es inadecuada a causa de la vaguedad existente sobre cuánto puede ser relevantemente incluido bajo el término «circunstancias». No obstante, ese problema general de demarcar las circunstancias es un problema que aflige a la teoría semántica y no a la práctica lexicográfica ni, en particular, al tipo de investigación de Austin. En la medida en que uno se limita a sí mismo al aceptar voluntariamente circunstancias específicas de uso de las expresiones, el problema del significado no se plantea. Hay una cierta inmunidad cuando se trata de los casos concretos.

Se puede aclarar la naturaleza de esa inmunidad por analogía con la teoría de la demostración. Consideremos la noción de un método mecánico. Para demostrar o establecer con claridad el teorema de la incompletitud de la teoría de los números de Gödel o el teorema de la indecibilidad de la teoría de la cuantificación de Church hemos de definir la noción de un método mecánico; la recursividad fue la respuesta. Sin embargo, para mostrar la decibilidad de una teoría no necesitamos ninguna definición de método mecánico; nos limitamos a presentar un método que todo el mundo llamaría mecánico. De forma similar Austin fue capaz de presentar circunstancias específicas de uso sin introducir el problema del significado.

Con respecto a esta cuestión, lo mismo puede decirse de lo que Carnap llama dilucidación *(explication)* —el tipo de reducción conceptual que aparece destacadamente en la filosofía de las matemáticas y en otros lugares. Cada dilucidación se mantiene firme sobre sus propios méritos, sin introducir el problema de la sinonimia o del significado. Pero no divaguemos.

El tipo de investigación semántica de Austin contrasta con las principales corrientes de la lingüística por ser descaradamente introspectiva. Sin duda, cualquier lingüista examina introspectivamente su propia forma de hablar durante mucho tiempo, pero en lo que Austin se sale de lo usual es en adherirse exclusivamente a los datos introspectivos. Se dice que tales datos no son dignos de confianza a causa de su subjetividad, pero tal como Urmson lo ha explicado, Austin encuentra un medio ingenioso de remediar tal cosa: consiguió la objetividad por medio de la introspección en grupo.

Este expediente constituye un ejemplo de una estrategia cuya utilidad quizá sea más amplia. La estrategia consiste en tomar lo subje-

tivo y objetivarlo después gracias a la suma social total de los sujetos individuales. Aparte de la situación introspectiva, la estrategia tiene también otros usos. En efecto, supongamos que un exótico lingüista de campo de ultramar estuviera aquí observándonos para ver a qué cosas aplicamos distintos términos. Por inducción a partir de un muestreo encontraría que cada uno de nosotros aplica el término «cachorro» solamente cuando ve las cosas a las que cada uno de nosotros aplica el término «perro joven». De este modo descubrirá que nuestros términos «cachorro» y «perro joven» son coextensivos. Sin embargo, no podría por su método igualar «soltero» con «hombre no-casado», ya que, dadas nuestras diferencias en conocimiento e información, ni siquiera dos de nosotros aplicaremos siempre «soltero» a la vista de todas y sólo las mismas personas; lo mismo ocurrirá con mayor motivo con «hombre no-casado». A pesar de ello nuestro lingüista visitante puede todavía igualar «soltero» con «hombre no-casado» si recurre a la estrategia de estudiar primero a cada sujeto por separado y sólo después proceder a la objetivación por medio de una suma total social. Hallará que cada uno de nosotros aplicará el término «soltero» sólo cuando *él* aplique «hombre no-casado».

Vayamos ahora a la cuestión más incisiva, como Urmson la llamó, de cómo clasificar la semántica introspectiva de Austin. ¿Ha de ser llamada filosofía? El llamarla así desde el punto de vista de Austin, tal y como ha sido descrito por Urmson, no dice mucho acerca de ella; la filosofía es «un conjunto heterogéneo de investigaciones». Yo aplaudo esta actitud informal hacia la demarcación de las disciplinas. Los nombres de las disciplinas deberían ser considerados sólo como ayudas técnicas en la organización de los «curricula» y de las librerías; a un estudioso se le conoce mejor por la individualidad de sus problemas que por el nombre de su disciplina. Aunque los decanos y libreros califiquen algunos de sus problemas como filosóficos, ello no constituye ninguna razón para que él deba tratar otros problemas que aquéllos califican también como filosóficos; sus otras preocupaciones pueden ser muy bien problemas que sean clasificados como lingüísticos o matemáticos. En lo tocante a esta cuestión el dar nombres a las disciplinas siempre origina errores filosóficos. Por tomar el caso más notorio, ¿por qué la gente insiste en considerar a todas las partes de la física, por muy teóricas que sean, como empíricas en alguna medida, y a todas las partes de la matemática, incluso si son prácticas, como puramente formales? Tal contraste no surgiría proposición por proposición o problema por problema, sin ninguna referencia a la demarcación normal de las disciplinas. Pero de nuevo estamos divagando.

¿Llamar filosófica a la actividad distintiva de Austin dice *algo*

acerca de ella?. El único rasgo saliente de las investigaciones filosóficas según Austin, tal y como nos es presentado por Urmson, es que por falta de métodos de validez general no han sido todavía agrupadas bajo ningún nombre especial, pero tal criterio no nos sirve de gran ayuda. La falta de métodos de validez general en la obra de Austin no es seguramente algo tan horrible como para impedir su admisión bajo el nombre especial de lingüística.

De hecho, el trabajo de Austin guarda una genuina vinculación con la filosofía en un sentido mucho más sustancial que la mera falta de rotulación. Estriba en su elección de los tipos de expresiones que han de ser objeto de análisis. El no era un inductivista baconiano que acumulara muestras aleatorias del mundo o del diccionario y las examinara con mirada libre de prejuicios en busca de uniformidades que no hubieran sido preconcebidas. El *arriére pensée* de «How to do things with Words» emerge hacia el final del libro: es «una inclinación a hacer diabluras con... 1) el fetiche verdadero/falso, 2) el fetiche valor/hecho» (pág. 150).

Ese libro habría sido diferente, al menos en alguna medida, con respecto a uno de sus motivos manifiestos, si Austin hubiera valorado el trabajo de Tarski sobre la verdad. Creo que, irónicamente, fue una atención excesiva a una demarcación de disciplinas lo que le privó de los hallazgos de Tarski. Fue una atención excesiva a la demarcación del estudio del uso del inglés. Pero creo que esto, a su vez, fue debido a una impaciencia básica para con la perplejidad filosófica.

Hay dos modos de plantearse los problemas. Tomemos, por ejemplo, las perturbaciones de Mercurio. Supongo que, antes de Einstein, algunos astrónomos las estudiaron con ávida curiosidad, esperando que pudieran ser una clave para conocer importantes aspectos de la naturaleza que hasta entonces no habían sido detectados, mientras que otros astrónomos las consideraron como una vejante anomalía y trataron ansiosamente de ver el modo de explicarlas en términos de un error instrumental. Las actitudes hacia los problemas filosóficos varían de modo similar, y la de Austin era de las de tipo negativo. De ahí su tendencia a limitar la aventura filosófica al estudio del uso de las palabras, puesto que la crítica del lenguaje era el método del positivismo terapeútico, el método de la «Ueberwindung der Metaphysic».

Por supuesto que lo que se considera verdadero, incluso para la teoría de la verdad de Tarski, es el lenguaje; pero el valor de la teoría de Tarski sólo se pone de manifiesto si, en un segundo paso, al hablar *de* la verdad vamos más allá del lenguaje hacia la lógica.

En su destelleante ensayo «Truth» el mismo Austin recorrió parte del camino seguido por Tarski. Citó, incluso, en una nota a pie de página, el paradigma de Tarski, «'Llueve' es verdadero si, y sólo si,

llueve», y comentó: «Hasta aquí todo va bien.» Después procedió a buscar en el uso algo que añadir a la historia. Tarski, por el contrario, se concentró en la significación matemática de su paradigma. A pesar de su superficial trivialidad el paradigma muestra rápidamente sus extraordinarios poderes. En primer lugar, se basta por sí mismo para determinar la verdad unívocamente. Si hubiera dos predicados de verdad «Verdadero $_1$» y «Verdadero $_2$» que cumpliesen ambos el paradigma, entonces los dos serían coextensivos. Más notable aún, como Tarski lo mostró, es que ni siquiera un sólo predicado de verdad puede cumplir por completo el paradigma, so pena de contradicción. Sin embargo, como continuó mostrando en los más laboriosos esfuerzos de su «Wahrheitsbegriff», puede a pesar de todo ser construido un predicado que cumpla con el paradigma y se adecue a cualquier lenguaje escogido de antemano y cuyo vocabulario esté fijado y sea formal en su estructura lógica, supuesto que para su construcción nos sirvamos de una cierta ayuda por parte de la teoría de conjuntos desde más allá de los límites del lenguaje mismo ya escogido de antemano. Una conclusión que se sigue de todo esto es la apertura de la teoría de conjuntos: para cada teoría de conjuntos consistente hay otra más fuerte. Esto se sigue también del trabajo de Gödel, y la obra de Tarski arroja una luz notable sobre la de Gödel.

El problema de las perturbaciones resultó ser una de las claves de la relatividad del espacio y del tiempo, y el problema de la verdad resultó ser una de las claves de la relatividad en la teoría de conjuntos.

Mi cita de Austin parecía traslucir que «How to do things with Words» fue motivado en parte por una animosidad contra el fetiche verdadero/falso, pero la relevancia del libro con respecto a ese fetiche no es clara si consideramos la verdad desde el punto de vista de Tarski. Después de todo, como ha señalado Smart [4], el paradigma sirve tanto para las valoraciones como para los enunciados fácticos e, incluso, igualmente para los ejecutivos. «La calumnia es perniciosa» es verdadero si, y sólo si, la calumnia es perniciosa, y «Le deseo buenos días» es verdadero en relación a nosotros en una ocasión determinada si, y sólo si, en esa ocasión le deseo buenos días. Un ejecutivo es, sin duda, un tipo notable de expresión, puesto que se hace a sí mismo verdadero, pero entonces es verdadero. Hay buenas razones para contrastar y comparar ejecutivos y enunciados fácticos, pero una animosidad contra el fetiche verdadero/falso no es una de ellas.

Los desarrollos de «How to do things with Words», que fueron motivados directa e indirectamente por la animosidad de Austin contra el fetiche verdadero/falso, se entienden mejor si son considerados

[4] *J. of Phil.*, 1963, p. 346.

como exploraciones del abismo que separa oraciones y enunciados. Sus trabajos sobre tal cuestión serán continuados, sin duda, por otros. Por lo que respecta al fetiche valor/hecho, su trabajo parece describir más bien las interrelaciones de valor y hecho que desacreditar tal distinción, aunque alguien pueda desacreditarla. De cualquier modo, su inclinación a hacer diabluras con esos dos fetiches ha dado como resultado una obra penetrante que debería ser relevante para la filosofía del derecho y otros dominios.

Los historiadores de la ciencia nos dicen que la ciencia avanza lentamente, pero sin pausa, no por medio de un indiscriminado inductivismo baconiano, sino siguiendo ideas preconcebidas, incluso las equivocadas. Yo veo en la obra de Austin ese tipo de progreso.

III. Stuart Hampshire *

Para seguir tan lejos como pueda al filósofo a quien estamos conmemorando descenderé inmediatamente a lo concreto, olvidando la abstracción de mi resumen. Hace algunos años (1953) publique un corto ensayo titulado «Self Knowledge and the Will»; el artículo sugería, de forma brutalmente corta e inadecuadamente argumentada, que la palabra «tratar» *(try)* podía ser usada para explicar el sentido de la proposición «El pudo haber actuado de otra forma», en contextos de censura y valoración moral.

Austin, interesado en la palabra «puedo» *, quisó discutir tal tesis conmigo, no sólo formalmente en su clase para estudiantes graduados, sino también privadamente en otros lugares: y la discutimos. Yo ya sabía que la sugerencia, tal y como la había hecho, era simplista y estaba abierta a una gran cantidad de objeciones en forma de contraejemplos, algunos de los cuales pensaba que podían ser respondidos, aunque, sin embargo, no sabía cómo. Después de mis discusiones con Austin la situación se hizo muy diferente en dos aspectos, uno de ellos obvio, el otro no tanto. Me di cuenta de que mi sugerencia original era mucho más cruda y simplista y estaba abierta a contraejemplos mucho

* [Stuart Hampshire: «J. L. Austin and Philosophy», *Journal de Philosophy,* LXII, 19 (7-10-65): 511-513; resumen de un trabajo leído ante el APA, Eastern Division, 9-12-65. Reproducido con autorización de *Journal of Philosophy.*]

* La palabra inglesa usada por el autor es *can.* El uso referido aquí es el de verbo auxiliar, cuya traducción es «poder». A lo largo del artículo aparece mencionado varias veces y, dado que tal verbo es defectivo (sólo presenta dos formas: *can* para el presente y *could* para el pretérito y el condicional); ello hace que cualquier traducción que se haga sea arbitraria. Hemos escogido para *can,* «puedo», y para *could,* «podría». *[N. del T.]*

más devastadores de lo que yo había pensado; en segundo lugar, él, expresa e intencionadamente, me hizo poco a poco preguntarme si era posible que *cualquier* afirmación con ese grado de generalidad sobre tal tipo de cuestiones pudiera ser algo más que simplista y abierta a una gran variedad de contraejemplos. El quería sugerir, por el modo en como formaba sus contraejemplos —algunos de ellos aparentemente forzados o triviales; otros obviamente serios y nada descaminados desde cualquier punto de vista—, que la misma empresa de tratar de determinar el uso de «puedo» *(can)* y «podría» *(could)* en proposiciones enmarcadas dentro de contextos muy generales es una empresa sin esperanzas y mal proyectada; al menos, sin esperanzas en el caso de que uno esté buscando una fórmula general o una equivalencia u otra forma más débil de análisis. En aquella época él pensaba que, si se llevaba suficientemente lejos la búsqueda de posibles contraejemplos con suficiente paciencia, completa honestidad y sin prejuicios, a cualquier filósofo sensato que se hubiera liberado de las ancestrales costumbres de los filósofos no le duraría mucho la esperanza de determinar el uso de «puedo» por medio de una fórmula general dentro de los contextos de la censura, exhortación y valoración morales. Tal escepticismo acerca del análisis filosófico no había sido anticipado por Moore, quien, junto con H. A. Prichard, habían sido los que mayor influencia habían tenido sobre él.

¿Cuáles eran los fundamentos, expresos o implícitos, de ese escepticismo? Esa es la cuestión que yo sugiero que discutamos, porque no estoy ahora, como no lo estaba antes tampoco, completamente seguro de la verdad de tal cosa. ¿Cuál es la naturaleza o el uso adecuado de los contraejemplos en filosofía? Ese será mi principal tema de discusión.

Austin presentó, en aquella ocasión, un cierto número de contraejemplos para mostrar que hay muchas situaciones en las que es completamente natural decir «El no puede tratar de hacer *X* ahora»; hay, por tanto, un uso muy común de la palabra «tratar» en que «tratar» puede ser reemplazada por «intentar». Tiene sentido, evidentemente, decir de una persona que no está en un momento dado en posición de —y que, por tanto, no puede— intentar, y tratar de, hacer algo específico.

Al tratar de rechazar esta objeción puede ocurrir que uno distinga dos sentidos, o dos usos, de «tratar» y limite la afirmación de que «El puede tratar de hacer *X*» es una perogrullada a uno solo de esos sentidos o usos de «tratar»: sería el sentido, o uso, de «tratar» en el que tratar sea dar los pasos que el agente sabe que probablemente conducirán al resultado requerido. Sin embargo, esta propuesta provocó una objeción más fundamental, apoyada una vez más por

contraejemplos: ¿cómo establecer que hay realmente dos, o exactamente dos, sentidos o usos distintos de «tratar»? ¿No es posible mencionar, si uno los busca minuciosamente, ejemplos que no caigan de manera fácil y definida en un apartado más que en otro? ¿No podemos, con suficiente paciencia, presentar una gran cantidad de casos intermedios? ¿No acabamos de estipular que existen esos distintos usos? Todo eso convierte nuestra fórmula en algo que no nos dice absolutamente nada: ¿por qué no, por último, considerar esos casos en sus diferentes contextos? No supongamos de antemano que constituyan un tipo fácilmente reconocible, ni incluso lo que ahora se llama un espectro de casos. Si tenemos una colección muy amplia de diferentes casos de «tratar» y «puedo» con diferentes verbos ante nosotros, ¿no tendremos la información que estábamos originalmente buscando? «Al menos, siempre se puede *tratar* de hacerlo mejor.» Imaginemos que dedicamos muchas horas a esa proposición en un seminario con un grupo de personas que construyen contextos que le sirvan de marco. Gradualmente llegaremos a una lista inmensa y desordenada de casos con pequeñas diferencias que habrán de ser examinadas a varias escalas diferentes. Son el tiempo, la paciencia y la cooperación las que marcan las diferencias: los ejemplos previamente seleccionados, que a uno sólo le parecieron que ilustraban una nítida diferencia, son arrastrados en una riada de casos intermedios e inclasificables. Y son los contextos, lo plausiblemente imaginado o recordado, los diálogos y las situaciones, los que gradualmente destruyen la impresión de claras distinciones de uso, pues pronto se da uno cuenta de que está multiplicando los usos para que se correspondan con las variaciones de contexto: los diferentes usos llegan a ser diferentes juegos de lenguaje, y los diferentes juegos de lenguaje se convierten en situaciones sociales diferentes. Después de muchas horas con esa proposición puede que a uno ni le quede siquiera el *deseo* de mantener una distinción entre «tratar» como «intentar» o «tratar» como «manejar» o «tener relaciones», etc. La conclusión, impuesta por el peso de un indefinido número de ejemplos, es que uno, al final, sólo comprende los dos o tres usos que parecían distintos y con los que se comenzó cuando se han encajado todos los restantes usos que los diferentes contextos de diálogo y situación sugieran. Nos quedamos, finalmente, con la impresión de que el objeto de la palabra castellana «tratar» es cubrir esa vasta variedad de casos que comportan implicaciones ligeramente diferentes en contextos verbales y situaciones sociales ligeramente distintos. Este método de exhaustividad y paciencia con los contraejemplos fue no sólo recomendada, y usada, por Austin con respecto a la palabra «ver», sino que también sería útil extenderlo (él así lo pensaba) a «tocar», «oír»,

«percibir» y otras palabras de esa familia, tales como «mirar», «parecer», «suena» y muchas otras. En tal caso estaríamos clarificando el grupo de problemas que caen bajo el equivocado título de *el* problema de la percepción. Este problema puede haber sido originalmente provocado por una teoría simplista del conocimiento que, primero, habría dividido los enunciados perceptuales, sin ningún cuidado, en dos tipos y, después, inventado de igual forma dos sentidos correspondientes de «ver». Yo me había interesado igualmente por el problema de la voluntad y, después, por la definición de libertad, y escogí la palabra «tratar» como un posible punto de partida. Sin embargo, para empezar se necesita, desde el principio, algo más: olvidar las dicotomías totalmente inadecuadas que las cavilaciones influidas por tales teorías nos hayan podido sugerir en el pasado.

Hace más de diez años, cuando estábamos discutiendo sobre la voluntad, me parecía, y aún me sigue pareciendo, que debemos hacer distinciones con respecto a los problemas. Hay algunos problemas filosóficos, como los hay históricos, que se presentan a sí mismos como esencialmente generales y que no pueden ser divididos en sus elementos más específicos: no pueden serlo porque son propuestos como generalizaciones de problemas específicos y es, precisamente, esa legítima exigencia de un principio general, del que se carece, lo que crea el problema. Sigamos con el mismo ejemplo: uno puede decir a alguien que busque un principio general que gobierne el uso de «puedo» con verbos de acción en el contexto de la valoración, la censura y la exhortación moral: «Usted se dará cuenta, seguramente, de que hay una inmensa variedad de diferentes tipos de valoración y censura, todos los cuales pueden ser llamados morales, y que están asociados con evaluaciones interesantemente diferentes de las habilidades, capacidades, oportunidades y facultades, legales, físicas y de otros tipos; y que, por encima y más allá de esas diferencias, hay otras diferencias que dependen de los verbos de acción involucrados: diferencias entre una capacidad permanente y otra que exista en un momento dado, pero no en el siguiente, y lo mismo en relación con las oportunidades. También verá seguramente que el lenguaje que usamos a diario en las relaciones humanas de carácter serio no registra ninguna oposición rígida entre los fallos de la voluntad y los fallos de otros géneros, sino que sólo registra un intervalo de gradaciones.» Un filósofo podría contestar a esto: «Con su insistencia sobre la corrección y fidelidad a los hechos del lenguaje podemos estar diciendo dos cosas, una aceptable, la otra no. La primera consiste simplemente en una advertencia contra las generalizaciones incualificadas y en una petición de que, cuando se aventure un enunciado sobre cual-

quier principio general que marque la relación de la voluntad de un hombre con sus facultades, sean registradas, en interés de la corrección, las excepciones y cualificaciones. La segunda es la tesis más fuerte e inaceptable de que *cualquier* fórmula general será, en alguna medida, incorrecta e infiel a la complejidad y apertura de los conceptos y, *por consiguiente,* falsa, por lo que no debe ser afirmada. Si esto es lo que se quiere decir, su argumento descansa sobre una noción inaceptable de verdad y de la relación entre verdad y corrección.» Un historiador, o un economista, pueden proponerse a sí mismos el responder a una cuestión general, en el sentido de resumen, acerca de un cambio económico en un cierto período: quizá los hechos específicos sean complejos y quizá cualquier enunciado a modo de resumen esté abierto a algunas cualificaciones y contraejemplos. Pero de ahí no se sigue que los únicos enunciados verdaderos que pueden construirse sean enunciados específicos sobre hechos, como, por ejemplo, que durante el período hubo tales y cuales transacciones; puede también ser cierto el decir, como resumen de los hechos específicos, algo así como «Hubo una tendencia, a través de todo el período, a que los pequeños propietarios vendieran todas sus posesiones a los grandes terratenientes». Este es un enunciado-resumen, pero puede ser verdadero. Hay un sentido de correcto que está asociado con «específico» y «exacto», pero no hay ninguna exigencia de que todos los enunciados verdaderos sean específicos. En las discusiones con Austin yo podía haber mostrado con éxito, por medio de una serie de ejemplos, que los enunciados con respecto a que alguien debió haber actuado de manera diferente son *generalmente* contradichos por enunciados con respecto a que él no pudo haber actuado de modo distinto, aunque lo hubiese intentado: podía haber mostrado que muchas de las excepciones a esta tendencia general dentro del habla cotidiana podían ser explicadas por algunos principios subsidiarios que están ejemplificados en otras regiones del lenguaje; pero aún podrían haber quedado cierto número de ejemplos recalcitrantes, sacados del habla familiar, y donde no fuese discernible ningún principio general. No me habría abstenido, a pesar de ello, de afirmar los principios discernibles, dado que yo no pretendía una corrección mayor de la que el tema consiente.

Las discusiones mantenidas con Austin no siguieron ese curso. Yo estaba convencido, por los datos que él aportó, de que había objeciones *de principio* a la tesis que yo había propuesto. Ver una objeción de principio tras los contraejemplos es ver qué propósitos se frustrarían en la forma de pensar o de hablar si uno cambiase sus propios hábitos lingüísticos en el sentido sugerido por la tesis original. Los contraejemplos sacados del habla familiar muestran, entonces, que

hay un precio a pagar y que existe una opción que no se habían considerado previamente; pero contemplar una opción no es lo mismo que limitarse a contemplar el colapso de la tesis original por su transformación en una desorganizada colección de hechos.

Después de todo, no carezco de ninguna ayuda en relación con esta cuestión: puedo *decidir* cómo evaluar la voluntad de un hombre para hacer algo en ciertos tipos de contexto y tratar de persuadir a otros de que hay razones para adoptar tales métodos de evaluación. Resulta confundente, por último, hablar siempre de «los hechos», puesto que también está el elemento de la decisión personal y esto es particularmente evidente cuando se está determinando un uso apropiado del lenguaje en el contexto de los juicios morales. Por consiguiente, aquel que se plantea una cuestión general acerca de la voluntad, que se da cuenta de que tal cosa es un problema y que tiene un deseo real de encontrar una respuesta, tendrá que tomar una decisión de principio acerca de cómo aplicará en el futuro una cierta serie de palabras en un cierto tipo de contextos: él tomará, por supuesto, esa decisión sobre la base de una justificación cuidadosa de sus hábitos actuales, tal como se han dado hasta ahora. Sin embargo, la búsqueda de un principio general es una búsqueda no tanto de una *descripción* general correcta de los hábitos existentes, los suyos propios y los de aquellos otros que le rodean, sino más bien de un principio de conducta para su adopción en el futuro. Por tanto, cualquier contraejemplo sugerido, tomado correctamente de los hábitos establecidos, no contradice *por sí mismo* el principio propuesto: un contraejemplo no guarda exactamente con el principio general propuesto la misma relación que la que guarda un caso negativo con una generalización factual. Un contraejemplo es más bien un reto que abre una alternativa: yo puedo decidir que ese contraejemplo es un modo descuidado de hablar que ahora, a la luz de ese principio, estoy dispuesto a abandonar. De hecho, esto ocurría en las discusiones con Austin en su seminario: algunos de los contraejemplos fueron descartados como socialmente aceptables por los asistentes por ser modos descuidados e informales de hablar. Admitían que podían hablar de esa forma, por conveniencia social o por costumbre, pero afirmaban que no era necesario que se comprometieran, en cualquier contexto estricto, con las implicaciones normales de esas maneras de hablar. «Querer decir lo que uno dice» o «pretender que las palabras de uno sean tomadas en serio» son nociones que, ciertamente, admiten grados. La cuestión filosófica no es sólo si algunas de las maneras de hablar que se pueden usar en ciertos contextos descritos sonarían raras, poco usuales y socialmente aberrantes, sino también otra cuestión bastante diferente: si yo, en los contextos descritos, y suponiendo que sean contextos se-

rios de un lenguaje estricto, escogería el comprometerme con esa forma de hablar y con todas sus implicaciones normales.

Los hechos lingüísticos son hechos sociales: las dudas y los problemas se plantean algunas veces por el lado de lo social. Como dijo Friedrich Waismann, aquel que es genuinamente consciente de un problema filosófico, cuando reflexiona sobre una serie de afirmaciones que él hace habitualmente sobre la base de ciertos elementos de juicio y en ciertos contextos, es como un crítico social o religioso, un reformador radical que está dispuesto a condenar las negligentes prácticas en que participa. Con frecuencia no servirá de nada el decirle: «Observa las sutiles variaciones en sus prácticas comunes y su adaptación a las necesidades comunes.» El, socrático y cartesiano, replicaría de nuevo impulsivamente: «Yo sé que esto es lo que, junto con otros, tengo la costumbre de decir; pero ¿sé realmente que, estrictamente hablando, tal cosa me sirve de justificación para hablar (y pensar) así?»

Esta es la principal razón, aunque no la única, por la que juzgo que es un error mencionar la ciencia en conexión con el procedimiento de Austin (de allegar ejemplos sistemática y cooperativamente), incluso si el mismo Austin la mencionó ocasionalmente. Sus argumentos, como era de esperar en un filósofo que no estaba haciendo ninguna contribución a la lógica, eran casi siempre argumentos *ad hominem*: eran argumentos cortos y simples, sin carácter coercitivo, pero persuasivos. Los ejemplos y contraejemplos, más numerosos aún que las gotas de agua del mar, ilustraban, pero no probaban; ilustraban algunos principios que habría sugerido él —guiaban nuestros hábitos lingüísticos en algún área crítica, principios que sólo podíamos abandonar a costa de un gran sacrificio de nuestros objetivos en la comunicación o en la forma de pensar, objetivos que son más complejos de lo que la mayor parte de los filósofos nos habían llevado a creer con anterioridad. No se asemejaba a ningún otro filósofo cuando quería ver inmediatamente, y, por tanto, desde una posición más ventajosa, las interconexiones entre las diferentes áreas del discurso («conocer», «verdadero», «ver» y «parecerle a uno», «real», «si», «puedo», «significar»). Consideraba, sin embargo, que había probado que era un error escoger una posición ventajosa demasiado elevada desde la que no se pudiera ver en absoluto la confusión de las cosas sobre la tierra.

Tres de sus descubrimientos de principios tras las aparentes anomalías de uso han alterado por completo todas las áreas de discusión filosófica: en primer lugar, el principio de que necesitamos evaluar las expresiones como correctas e incorrectas, acertadas o desacertadas, siguiendo varias direcciones distintas; en segundo lugar, el principio

de que necesitamos usos ejecutivos de las oraciones, que no son usos triviales, marginales y fácilmente aislables, con su corolario de que las pretensiones de conocer algo deben ser comparadas con el modo en cómo fundamentamos las pretensiones en general. Por último, nos hizo ver aspectos de la gramática de «puedo» y «podría» y de las oraciones condicionales en las que aparecen, y, con ello, volvió a abrir unas líneas de investigación sobre el libre albedrío que habían sido cerradas con anterioridad. Se acercó bastante, aunque ciertamente no por completo, a un cuarto logro: descubrir el principio que se viola al intentar definir sin circularidad los objetos fenoménicos de visión.

Yo hablé con él lo bastante a menudo sobre filosofía, desde 1936 en adelante, para saber con certeza que no tuvo ningún método filosófico *constante*. Era partidario de los experimentos y confiaba en la habilidad y en tener una idea para después trabajarla. Fracasó, después de algunos años de trabajo, en encontrar principios plausibles detrás de los distintos aspectos de los usos de «verdadero»; su simplificación al sugerir un principio no fue convincente en este caso. A pesar de ello, consideraba equivocado en principio el tratar de responder a las cuestiones acerca de la verdad por medio de referencias a aspectos superficiales del uso del lenguaje en un diálogo, como algunos de sus críticos hicieron. No usó lo que falsamente puede ser llamado «método de Austin» en este problema. Dedicó un año sabático a la búsqueda de algún esquema de un sistema informal de predicados semánticos, pero no consiguió tanto como había esperado. En muchos años de discusiones regulares nunca le ví dar la réplica esperada a una cuestión filosófica: buscaba meramente el centro del problema; algunas veces se equivocaba, pero, al menos, en tres ocasiones lo encontró.

[*Versión castellana de J. L. Zofío.*]

W. V. O. Quine

FILOSOFIA Y DECISION ONTICA

Nominalismo y realismo [1]

Hay o pueden imaginarse desacuerdos acerca de si existen unicornios, ángeles, neutrinos, clases, puntos, millas, proposiciones. La filosofía y las ciencias especiales dejan un campo infinito de discrepancias acerca de lo que hay. Uno de estos temas que tradicionalmente dividen a los filósofos es el de si hay objetos abstractos. Los *nominalistas* han sostenido que no los hay; los *realistas* (en un especial sentido de esta palabra) o *platonistas* (nombre que también se les da para evitar las connotaciones de «realistas») han sostenido que los hay.

No nos detendremos ante el problema de una definición general del término «abstracto» o «universal» y de su opuesto, «concreto» o «particular» [2]. Tampoco nos importa que haya cosas cuyo estatuto bajo esa dicotomía es enigmático (los «particulares abstractos», como

* [Capítulo de *Word and Object*. Reproducido con autorización de The MIT Press, Cambridge, Mass. La versión castellana de esta obra ha sido publicada, bajo el título *Palabra y objeto*, por Biblioteca Universitaria Labor, la cual nos autorizó a reproducir el texto de su traducción (Capítulo VII. Versión castellana de Manuel Sacristán.]

[1] Una versión previa de gran parte de este capítulo se presentó, con el título de «La aceptación de objetos», en la Universidad de California, Berkeley, el 13 de mayo de 1959, como *Howison Lecture* de Filosofía.

[2] La ingeniosa formulación parcial de la distinción por Strawson en «Particular and general», pág. 257, presupone una noción general de analiticidad.

el ecuador y el polo Norte); pues la dicotomía como tal no va a darnos ningún punto de apoyo. Por ahora bastará con citar clases, atributos, proposiciones, relaciones y funciones como típicos objetos abstractos, y los objetos físicos como objetos concretos por excelencia, y considerar el problema ontológico en la medida en que afecta a esos casos típicos.

No puede sorprender que se sienta más confianza en la existencia de objetos físicos que en la de clases, atributos, etc. Por de pronto, los términos que designan objetos físicos pertenecen a un estadio más básico de nuestra adquisición del lenguaje que los términos abstractos. La referencia concreta resulta más segura que la referencia abstracta porque arraiga más profundamente en nuestro pasado formativo. En segundo lugar, los términos que designan cosas físicas intersubjetivamente observables son la base de la comunicación que tiene más éxito sin necesidad de preparación, como puede ser la comunicación entre extranjeros en la calle. No hay duda de que esa situación tiende a robustecer, aunque sea inconscientemente, la convicción de que con los objetos no se corren peligros de error. En tercer lugar, los términos que designan objetos físicos suelen aprenderse mediante un condicionamiento bastante directo a efectos estimulativos de los objetos denotados. La evidencia empírica en favor de estos objetos físicos, aunque no inmediata, es en todo caso menos lejana, y, por tanto, menos sospechosa, que la que apoya a objetos cuyos términos sólo pueden aprenderse en contextos más profundos. Obsérvese que mientras que las dos primeras causas de confianza relativa en los objetos físicos no son más que causas, esta tercera es además una razón argüible en favor de esa confianza.

Argüible, pero también discutible, por dos motivos: que no tiene en cuenta los objetos físicos de tipos altamente inferenciales y que apoya más los datos sensibles o cualidades sensibles que los objetos físicos. La primera de esas objeciones puede resolverse apelando a la continuidad. Si algunos objetos físicos están mejor confirmados que los abstractos, entonces otros objetos físicos más conjeturales serán también más aceptables que los objetos abstractos, porque su aceptación, junto con la de los objetos bien documentados, supone menos pérdida de homogeneidad y, por tanto, menos pérdida de simplicidad (*caeteris paribus*) que la aceptación de los objetos abstractos.

La otra objeción, en la medida en que entroniza los datos sensibles en el sentido de acaecimientos sensoriales concretos (frente a las cualidades recurrentes), es en todo caso una objeción al fisicalismo, no al nominalismo. Pero eso es irrelevante; la respuesta adecuada a la objeción es independiente de que los objetos sensoriales subjetivos tenidos en cuenta sean acaecimientos o cualidades. La respuesta dice

que la posición de objetos sensoriales subjetivos no basta para alcanzar ningún fin. La respuesta se argumenta por tres razones, que corresponden a tres finalidades, reales o imaginarias, de la postulación de tales objetos sensoriales subjetivos. *a)* Se argüirá que no podemos esperar que basten esos objetos con exclusión de los objetos físicos. Ese punto, presentado ya en la sección 1 *, parece ampliamente reconocido hoy día. *b)* Se argüirá (contra Roderick Firth, por ejemplo) que no los necesitamos, además de los objetos físicos, como medios para explicar ilusiones e incertidumbres, por ejemplo. Pues puede sostenerse que esas finalidades explicativas quedan adecuadamente satisfechas por una construcción de actitud proposicional en la cual «parece que» u otra frase análoga gobierne una sentencia subsidiaria acerca de objetos físicos. Puede así decirse que no necesitamos objetos especiales de la ilusión, igual que no necesitábamos en la sección 32 objetos no físicos peculiares para la búsqueda o el deseo. Es verdad que esta actitud queda debilitada por nuestra línea radical a propósito de las actitudes proposicionales, establecida en las secciones 45 y 47; pero tal vez en el fondo la apariencia no merezca más que el estatuto *demimondain* que concedemos a las actitudes proposicionales en general. *c)* Y se argüirá que tampoco necesitamos objetos sensoriales para dar razón de nuestro conocimiento de los objetos físicos mismos o de nuestro discurso acerca de ellos. Lo sostenido aquí sería que la relevancia de la estimulación sensorial para las sentencias acerca de objetos físicos puede explorarse y explicarse igual (y mejor) a base del condicionamiento de esas sentencias o de sus partes por irritaciones físicas de las superficies sensibles del sujeto. Entonces procede de la actividad nerviosa, pero no se aclara nada ni se hace más que añadir exceso de peso al postular unos objetos subjetivos intermedios anteriores a los objetos físicos de que se habla abiertamente en las sentencias. La supuesta función de los informes o registros de datos sensibles —la de contribuir a dar una especie de certeza a las formulaciones del conocimiento empírico— puede atribuirse con más realismo a las sentencias observacionales en el sentido de la sección 10. Estas ocupan una posición privilegiada en cuanto a la evidencia, por lo directa que es su correlación con la estimulación no verbal; sin embargo, en el caso típico no son sentencias acerca de datos sensibles.

Los puntos *a), b)* y *c)* reflejan mi actitud general. Lo que la distingue básicamente de la propia de los filósofos de los datos sensibles es tal vez que yo tiendo a tratar el conocimiento desde dentro de nuestra teoría en evolución, la cual es teoría de un mundo conocido,

* Las referencias a secciones aluden siempre a *Palabra y objeto,* Labor, 1968. *[N. del E.]*

y no finjo que exista una base más sólida fuera de eso. Pero está claro que estas rápidas observaciones sobre la filosofía de los datos sensibles no pueden proponerse más que dar una especie de plano de los problemas y esbozar una posición; no se proponen persuadir [3].

Situemos ahora todo eso en su contexto inmediato. Nuestro punto de partida fue una argumentación en favor de los datos sensibles, dado que algunos objetos físicos deben preferirse a los objetos abstractos a causa del carácter relativamente directo de asociación con la estimulación sensible; porque siguiendo esta línea los datos sensibles deben preferirse *a fortiori*. La respuesta dada se basaba en el criterio de la utilidad teórica: los datos sensibles no bastan si se excluyen los objetos físicos ni se necesitan si se admiten éstos. En este punto empezamos a observar la colisión de dos criterios. El carácter relativamente directo de la asociación con la estimulación sensible se presentó como criterio en favor de los objetos físicos; pero luego presentamos contra los datos sensibles mismos otro criterio: el de la utilidad teórica. ¿Se tratará entonces de estimar consideraciones opuestas? No. Ese cuadro cambia reflexionando algo más. Recordemos aquella dificultad de la traducción radical que mostraba que el conocimiento pleno de la significación estimulativa de una sentencia observacional no basta para traducir un término ni aproximadamente. Por aquellas mismas razones, cuando se trata de nuestro propio lenguaje, la significación estimulativa de una sentencia observacional no resuelve en modo alguno la cuestión de si una parte cualquiera de la sentencia debe considerarse como un término que designa datos sensibles, o como término de objetos físicos, o como término sin más. El carácter más o menos directo de asociación de la sentencia y sus palabras con la estimulación sensible, o la seguridad con la cual pueda afirmarse la sentencia en base a una estimulación sensorial dada, no son cosas que resuelvan la cuestión de la clase de objetos que hay que poner como *denotata* de las palabras de la sentencia en cuanto términos.

No se verá qué objetos hemos afirmado hasta que los términos considerados se encuentren en un encaje adecuado con todo el aparato objetivador del lenguaje: artículos, pronombres, los giros de la identidad, la pluralidad y la predicación, o, en la notación canónica, la cuantificación. Si falta ese encaje sistemático general con los giros clave, la posición superficialmente propia de término no prueba que la palabra que la ocupa lo sea. Así, por ejemplo, decimos «por mor de», con «mor» en una posición que es aparentemente de término; pero eso no nos mueve a postular unos objetos llamados mores; la

[3] Otras indicaciones contra la tesis de los datos sensibles, así como referencias bibliográficas, en Chisholm, *Perceiving*, pp. 117-125, 151-157, y Pasch, capítulo III. Ver además la sección 54 y mi nota «On mental entities».

razón es que el resto del aparato objetivador no queda implicado por ese giro: nunca usamos «mor» como antecedente de pronombre, ni predicamos «mor» de nada. «Mor» es ahí en realidad un fragmento invariable de una preposición «por mor de».

Supongamos, pues, que una palabra se ha presentado como fragmento de muchos todos sentenciales empíricos y bien documentados; y hasta que se ha presentado como fragmento del tipo de los términos, según toda apariencia superficial. Pese a eso seguirá abierta la cuestión de si hay que tratarla como término: esta cuestión consiste en si hay que darle o no acceso general a posiciones propias de términos generales, o acaso a las propias de términos singulares, todas sometidas a las leyes usuales de esos contextos. La cuestión puede resolverse razonablemente por consideraciones de eficacia sistemática, de utilidad teórica.

Pero si hay que juzgar entre el nominalismo y el realismo sobre esa base, es claro que disminuyen los méritos del nominalismo. La razón para admitir números como objetos es precisamente su eficacia en la organización y la acomodación expedita de las ciencias. Y la razón para admitir clases es prácticamente la misma. En la sección 43 dimos ejemplos del aumento de potencia que se obtiene con la admisión de clases. Otro ejemplo es la celebrada definición por Frege de «x es antepasado de y»:

> (z) (si todos los progenitores de miembros de z pertenecen a z e $y \in z$, entonces $x \in z$).

La simplicidad se produce por el hecho de que nos ahorramos el tener que disponer por separado, pieza a pieza, de las cosas que suministran las clases. Pero la eficacia de las clases resulta aún más imponente cuando nos damos cuenta de que pueden satisfacer las finalidades de gran número de otros objetos abstractos de utilidad innegable: las relaciones, las funciones, los mismos números (secs. 43-55).

Acaso consigamos una comprensión más profunda de la capacidad unificadora del concepto de clase observando el modo como éstas nos permiten proceder sin más operadores de ligadura de variables que los cuantificadores. Entiéndase por «... z ...» una sentencia abierta. *Concreción*[4] es la transformación que lleva de «$x \in \hat{z}$ (... z ...)» a «... x ...». Supongamos ahora que «Φx» represente algún operador de ligadura de variables que construya sentencias a partir de sentencias. Si lo suposición se limita a que «Φx» es tal que vale para él la

[4] Así llamé a esta operación en mi tesis doctoral, Harvard, 1932, y en *A System of Logistic*.

sustituibilidad de la concreción, podemos eliminarlo y quedarnos con un término general «*G*». Tomemos, en efecto, «*G*» como verdadero precisamente de las clases y tales que Φz $(x \in y)$; entonces «Φz $(\ldots x \ldots)$» puede expresarse por «$G \hat{x}$ $(\ldots x \ldots)$». Por último, el operador de la abstracción de clases que está presente en «$G \hat{x}$ $(\ldots x \ldots)$» puede reducirse a la descripción, y la descripción a cuantificadores. (Cfr. secs. 34, 48; pero ver también sec. 55.)

Con todo esto, el carácter directo o íntimo de la asociación con la estimulación ha resultado argumento muy pobre para dar a los objetos físicos un estatuto privilegiado. Tal vez pueda, de todos modos, salvarse algo de esa argumentación. Admitamos, en efecto, que la cuestión de si hay que dignificar determinadas palabras dándoles la cualidad de términos sea en sustancia la de admitirlas libremente en todas las posiciones de términos. Entonces, en lugar de lo que antes se dijo de los objetos físicos —a saber, que sus términos están bastante directamente asociados con la estimulación sensorial—, podríamos acaso decir esto otro: las sentencias que están muy directamente asociadas con la estimulación sensorial presentan términos de objetos físicos en todas las posiciones propias de términos, y no sólo en posiciones especiales. Parece plausible admitir que los términos comunes que designan objetos quedan mejor calificados por ese criterio que los términos obstractos [5]. Pero no intentaré probar este punto.

La argumentación que acababa favoreciendo principalmente a las clases se basaba en la eficacia sistemática. Y ése es un resultado sin duda contrario a las pretensiones negativas del nominalismo, pero no por ello lo es a la concesión de un estatuto privilegiado a los objetos físicos. Si se trata simplemente de discutir la utilidad sistemática para la ciencia, la noción del objeto físico sigue estando en cabeza [6]. Ya eso basta para favorecer las explicaciones que apelan a objetos físicos y no a objetos abstractos, aunque los objetos abstractos se admitan, a regañadientes, por su eficacia en otros lugares de la teoría.

Por último: no debemos tampoco despreciar las dos primeras causas de la confianza en los objetos físicos, las causas que no reconocimos como razones. Una de ellas era que los términos que designan esos objetos son básicos en nuestro lenguaje; la otra era que se encuentran además en el foco de la comunicación lograda. Y no debemos despreciarlas porque, en el fondo, explicar por qué ciertos términos resultan cómodos elementos de explicación no es traducirlos o darlos de otro modo.

[5] Cfr. Alston, nota 7.
[6] Cfr. Strawson, *Individuals,* pp. 38-58.

Falsas predilecciones. Compromiso óntico

Hemos considerado la predilección por los objetos concretos y las razones que hay, pese a esa predilección, para admitir objetos abstractos. Aunque no sea más que por simetría, consideraremos ahora la positiva predilección por los objetos abstractos, que no es cosa insólita.

Una razón aparente para favorecer los objetos físicos era la proximidad a la estimulación. Esta pareció aún más una razón para favorecer objetos sensoriales de alguna clase, incluso cualidades sensibles. Entonces, si los atributos se conciben en general como análogos de las cualidades sensibles (como lo son las partículas inferenciales de la física respecto de los cuerpos del sentido común), puede hacerse en favor de los atributos la misma apelación a la continuidad hecha antes en favor de las partículas (sec. 48). Creo que ésta es una causa de la predilección que a veces se manifiesta por los atributos.

No es que yo acepte esa línea de argumentación. La argumentación en favor de los objetos sensoriales no es pertinente —como se dijo en la sección 48— si admitimos que esos objetos no son ni adecuados en lugar de objetos físicos ni útiles añadidos a ellos. Además, el proyectar atributos no sensoriales sobre la sola base de la mera analogía con las cualidades sensibles y, por tanto, como caracteres recurrentes de cierto espectáculo subjetivo que tiene lugar en el espíritu denuncia sin duda una actitud muy sumaria respecto de los procesos psicológicos y una falta de curiosidad acerca de los mecanismos del comportamiento.

Hemos visto una presunta causa de la predilección por los atributos (aparte de los motivos de utilidad sistemática). Pero hay otra más. Frecuentemente nos dejamos arrastrar por el esquema de nuestro pensamiento, tan guiado por la noción de objeto, hasta el punto de buscar la sustancia de cualquier sentencia en cosas de las que suponemos trata. Cuando un término general se presenta predicativamente junto con un nombre, puede ocurrirnos que entendamos la sentencia así formada como una sentencia «acerca» no sólo del objeto nombrado, sino de éste y de un atributo simbolizado por el término general [7].

[7] Para Locke, por ejemplo, los términos generales son nombres de ideas generales (libro II, cap. XI, § 9). Bergmann escribe: «El que admite un solo predicado primitivo admite con ello propiedades entre los elementos de su mundo». («Two types of linguistic philosophy», p. 430.) Cfr. Baylis, cuando arguye prácticamente que entender un término general es captar su significación y, por tanto, que existen tales significaciones, o atributos. La falacia de sustracción, indicada al principio de la sección 43, ha sostenido sin duda la tendencia a subrayar excesivamente el «acerca».

La persona caída en esa trampa pensará más o menos conscientemente que todo término general aplicable a objetos físicos, como «redondo» o «perro», simboliza al mismo tiempo un atributo. Pero entonces —razonará esa persona— todo argumento en favor de los objetos físicos basado en la utilidad de tales términos tiene que contar *ipso facto* en favor de los atributos, *y aún más en favor de éstos;* pues los términos simbolizan claramente un solo atributo, mientras que no se encuentran en esa llana correspondencia con los objetos físicos, indeterminados en número, de los que se presentan como verdaderos. (Prácticamente el mismo argumento puede usarse también en defensa de las clases, en vez de los atributos, puesto que un término general puede perfectamente entenderse como símbolo de su extensión —y no de su intensión—, con sólo matizar adecuadamente el sentido de «simbolizar».)

El error de este razonamiento no está sólo en la falacia inicial que consiste en exagerar su tema. Hay además otra falacia en la idea de que la utilidad de una palabra tiene además por sí misma valor como argumento en favor de todos los objetos asociados con ella. Pero una palabra puede resultar útil en determinadas posiciones, con el resultado de favorecer la suposición de que existen los objetos de los que es verdadera, sin apoyar por eso la suposición de la existencia de objetos relacionados con ella de otro modo, por ejemplo, como extensión o como intensión. Reflexionemos sobre este mecanismo.

Son posiciones típicas de los términos generales la que sigue al artículo, o posarticular, y la predicativa. La primera está contenida en términos singulares; la otra los acompaña (y los términos singulares pueden ser variables). Estos términos singulares quedan a su vez caracterizados como tales por sus ocurrencias como sujetos de otros términos generales con ocurrencia predicativa, especialmente «=», y por su ocurrencia en operadores ligadores de variables. ¿Dónde aparecen los objetos? Los objetos mentados de cualquier clase, concretos o abstractos, son estrictamente los referidos por los términos singulares en sus diversos modos, los nombrados por ellos, los que esos términos toman como valores [8]. Son los que se entienden como casos singulares cuando al cuantificar decimos que todo, o algo, es de tal o cual modo. Así, pues, cuando, en base a la eficacia sistemática, decidimos conceder a una palabra —tomemos «brillo», por usar un caso discutible— pleno valor de término general, la consecuencia es estrictamente que contamos como objetos los brillos, no la brillantez ni la naturaleza de ser brillante.

En realidad, la consecuencia no llega ni a eso; pues un término

[8] Cfr. la sección 40, nota 1.

general irreprochable puede no ser verdadero de nada, como «unicornio». Típicamente, empero ocurre lo siguiente: ya cuando discutimos si el mejor modo de analizar y desarrollar nuestras sentencias impone la admisión de «brillo» como término general con todas sus prerrogativas, disponemos de unas cuantas verdades teóricas o de observación, útiles aunque no completamente analizadas, que contienen la palabra; al tomar «brillo» como término general resolvemos el análisis de aquellas sentencias de tal modo que algunas de ellas resultan afirmar o implicar «$(\exists x)$ (x es un brillo)».

Del mismo modo, si «redondo» y «perro» han conseguido la gloria de los objetos físicos, lo han hecho como términos generales verdaderos de objetos físicos, no como términos singulares que nombraran atributos o clases. La discusión sobre los atributos y las clases queda abierta al margen de esto, por análoga que sea al presente problema. Pues los términos generales relevantes para aquella cuestión no son «redondo», «perro» y los demás de este estilo, sino «rasgo», «especie», etc.; y los términos singulares relevantes no son del tipo «Sputnik I» o «Leal», sino tales como «redondez», «caninidad», «la clase de los perros».

Las personas sobre cuyo error he llamado antes la atención son aquellas que, por una confusión que acabo de intentar aclarar, creen que todo el que usa términos generales habla directamente de atributos (o clases), *ipso facto* y *velis nolis*. Nuestra refutación no se dirige, pues, a quien presenta una argumentación en favor de la existencia de un atributo o de una clase para cada término general. Una tal argumentación, considerada desde el tolerante punto de vista de la sección 48, se refería a la eficacia sistemática de la admisión de términos generales —y tal vez singulares— abstractos, y de su uso en una forma que introduzca en el universo del discurso atributos o clases como valores de las variables de la cuantificación. Los méritos de ese proceder se examinan en las secciones 43 y 55.

Podría objetarse a los sostenedores de esa línea que están despreciando, como si fuera un barroquismo gramatical insignificante, la distinción entre términos generales concretos, como «redondo», y términos singulares abstractos, como «redondez». No quería dar la impresión de basarme en una pedante distinción entre las formas de las palabras. Esa distinción no es más que una manera conveniente, pero eliminable, de señalar una diferencia subyacente que puede descubrirse en cualquier caso como diferencia de funciones, según se ha esbozado antes. Pero me atrevo a decir que la incapacidad para apreciar esa diferencia subyacente se corresponde muy bien con el desprecio de la distinción verbal.

Además de las personas recién criticadas hay otras que, despre-

ciando también la distinción entre los términos singulares abstractos y los términos generales concretos, se deciden *contra* los objetos abstractos. Salta a la vista que estos autores, por las razones que sea, han apreciado que los términos generales concretos no acarrean ningún compromiso con atributos ni clases, y entonces han inferido lo mismo por lo que hace a los términos singulares abstractos, por el hecho de no haber establecido ninguna distinción. Esta línea de pensamiento tiene sus raíces en una antipatía por los objetos abstractos combinada con la simpatía por su eficacia sistemática. La motivación ha probado su fuerza dando lugar a notables extremosidades. Y así damos con filósofos que se permiten tranquilamente no sólo el uso de términos abstractos, sino incluso inconfundibles cuantificaciones sobre ellos («Hay conceptos con los cuales...», «... algunas de cuyas proposiciones...», «... hay algo que él duda o cree...»), pese a lo cual niegan tranquilamente en la misma página la tesis de que haya objetos tales [9].

Si se les aprieta un poco, tal vez declaren que los objetos abstractos no existen a la manera de los objetos físicos. La diferencia, dicen, no lo es sólo como entre clases de objetos, los unos espacio-temporales y los otros no, sino una diferencia entre dos sentidos de «hay»; de tal modo que, en el sentido en el cual hay objetos concretos, no hay objetos abstractos. Pero entonces quedan aún dos dificultades, una grave y una ligera. La pequeña consiste en que el filósofo que repudia los objetos abstractos parece acabar diciendo que los hay a pesar de todo, en el sentido de «hay» que les es adecuado. La grave consiste en que la distinción entre la existencia de un sentido de «hay» para los objetos concretos y otro para los abstractos y la existencia de un solo sentido de «hay» para unos y otros no tiene el menor sentido [10].

Esa bífida lengua filosófica, que repudia una ontología de cuyas ventajas goza, arraiga en vaguedades del lenguaje ordinario. Lo malo es que, por decir lo menos, no hay una correlación simple entre las formas externas de las afirmaciones ordinarias y las existencias implicadas. Así, aunque puede admitirse que la construcción ejemplificada por «Leal tiene pulgas» tiene muchas veces el sentido existencial mentado por «$(\exists x)\,(Fx\ y\ Gx)$», quedan numerosos casos, como «Micifuz come ratones» (sec. 28) y «Ernesto caza leones» (sec. 32), que no pueden entenderse así. Las personas reflexivas no desviadas por un pen-

[9] Cfr. Church, «Ontological commitment», con discusión de textos ilustrativos de Ayer y Ryle.

[10] Cfr. sec. 27. Pero la familiar y vaga actitud de que la suposición de entidades abstractas no es más que un expediente puramente formal, frente al carácter más factual de la suposición de objetos físicos, puede a pesar de todo tener algún sentido; cfr. Putnam, «Mathematics and the existence of abstract entities».

samiento desiderativo tienen siempre motivo para preguntarse acerca de qué hablan, si es que hay algo de lo cual hablan.

En nuestra notación canónica de la cuantificación encontramos pues la restauración de la ley y el orden. En la medida en que la respetamos, hay que entender que los objetos que admitimos son precisamente los que recogemos en el universo de valores para las variables de la cuantificación. Tal es el sentido de los cuantificadores «(x)» y «$(\exists x)$»: «todo objeto x es tal que», «hay un objeto x tal que». Los cuantificadores son encapsulamientos de esos giros especialmente seleccionados del lenguaje ordinario, los cuales son inequívocamente referenciales. Parafrasear una sentencia en la notación canónica de la cuantificación es ante todo y principalmente explicitar su contenido óntico, pues la cuantificación es un expediente para hablar de objetos en general.

La parte controvertible de la cuestión del alcance óntico de una sentencia puede sin duda sobrevivir de otra manera, bajo la forma de la cuestión: ¿cómo parafrasear la sentencia en notación canónica? Pero este cambio de aspecto desplaza útilmente la carga de las afirmaciones y las recusaciones. Aquel inútil cavilar acerca de las implicaciones ónticas da ahora paso a una invitación a reformular el propio punto de vista con la notación canónica. No podemos parafrasear las sentencias de nuestro contrincante en notación canónica y convencerle de las consecuencias, puesto que aquí no impera la sinonimia; tenemos más bien que preguntarle qué sentencias canónicas está dispuesto a ofrecer de acuerdo con sus finalidades aún inadecuadamente expresadas. Si se niega a aceptar esta regla de juego, termina la discusión. Porque negarse a explicarse a sí mismo a base de la cuantificación o de los giros especiales del lenguaje ordinario que explican directamente la cuantificación o la interpretan es tanto como negarse a revelar la propia intención referencial. Al considerar la traducción radical vimos que un lenguaje extranjero, considerando todas las posibilidades del universo, puede perfectamente carecer del esquema de suposición de objetos que es característico del nuestro; nuestro supuesto contrincante impone con sus negativas, y formalmente con pleno legalismo, sus privilegiados derechos lingüísticos de persona extraña a nosotros. Nosotros quedamos entonces libres para proyectar como siempre hipótesis analíticas (secciones 15 y sigs.) y traducir sus sentencias a la notación canónica como más razonable nos parezca; pero él no queda vinculado por nuestras conclusiones, del mismo modo que las conclusiones del lingüista no vinculan al indígena [11].

[11] Más sobre la cuantificación como vía del compromiso óntico en mi *From a Logical Point of View,* ensayos 1 y 6. En las páginas 19 y 103 de ese libro insisto en que considero las variables y la cuantificación como evidencia acerca

Entia non grata

Como acaba de indicarse, la apelación a la notación canónica como procedimiento para aclarar los compromisos ónticos no tiene mucha fuerza polémica. Pero nos ayuda a los que gustamos de formas canónicas a estimar qué debemos considerar que hay. Podemos plantearnos nítidamente la cuestión como el problema de qué vamos a admitir como universo de valores de nuestras variables de cuantificación.

La economía es un buen criterio; pero se trata de la economía de la teoría, no precisamente de una economía de objetos. Además, algunos objetos pueden ser preferibles a otros del modo sugerido para los objetos físicos al final de la sección 48: las sentencias típicas que los tratan como objeto pueden estar asociadas de modo relativamente directo con la estimulación sensorial.

Hemos considerado las ventajas que tiene el admitir objetos físicos y clases (sec. 48), aunque aún habrá más que decir sobre las clases (sección 55). También hemos considerado las pretensiones y las dificultades de los atributos y las proposiciones (secs. 42 y sigs.), así como la debilidad de los argumentos en favor de los datos sensibles (secciones 1, 48). En el último escalón se encuentran los «mores» y «afavores». Nadie los quiere, pero la forma del argumento que los excluye es instructiva. Se trata de que «mor» y «favor» se usan en los clisés «por mor de» y «a favor de» y sus variantes; por lo que esos clisés pueden dejarse sin analizar, como preposiciones simples. (Desde el punto de vista de la notación canónica, las preposiciones suelen quedar absorbidas por términos relativos; cfr. 22.)

Las unidades de medida resultan parecidas a «mor» y «favor».

de lo que una teoría dice que hay, no como evidencia acerca de lo que hay; pero este punto se pasa a veces por alto, como hace Henderson, pp. 279 y s. Otra sospecha más explicable es la de que yo sea nominalista. Pero tengo que corregirla también; temo que todos mis esfuerzos por escribir claramente acerca de referencia, posiciones referenciales y compromiso óntico no van a proporcionarme adecuada comunicación con lectores que, como Mates («Synonymity», página 213) y Braithwaite (reseña) se esfuerzan con la mejor voluntad por reconciliar mis palabras con una supuesta doctrina nominalista. En todos mis libros y en la mayoría de mis artículos he apelado a las clases y las he reconocido como objetos abstractos. He pronunciado sin duda filípicas contra la imputación gratuita de supuestos platonizantes, pero no menos lo he hecho contra la tendencia a disimularlos. Cuando he especulado acerca de lo que puede conseguirse sobre una base nominalista he subrayado las dificultades y limitaciones. Es verdad que mi artículo de 1947 en colaboración con Goodman empezaba con un manifiesto nominalista; por eso no puedo reprochar nada a mis lectores. Pero, por mera consistencia con mi actitud general, antes y ahora, aquellas frases deben rebajarse al estatuto de mera formulación de las condiciones de la construcción entonces considerada; cfr. *From a Logical Point of View,* p. 174, arriba.

«Milla», «minuto», «grado Fahrenheit», etc., se parecen a «mor» y «favor» en que son nombres *defectivos*: no se usan normalmente más que en una selección reducida de las corrientes posiciones de términos. Su defectividad, aunque menos extrema que la de «mor», queda de manifiesto en la interrogación absurda ¿son las millas iguales? Si lo son, ¿cómo pueden considerarse una multiplicidad? Y si no pueden considerarse así, ¿qué decir de las doscientas que hay entre Boston y Nueva York?

Las cuestiones acerca de la identidad de atributos o de proposiciones son aparentemente menos absurdas que las referentes a la identidad de millas. Pero la falta de un criterio de identidad para atributos y proposiciones puede entenderse análogamente como un caso de defectividad por parte de «atributo» y «proposición». Aunque fuera con muy poco éxito, los filósofos emprendieron la tarea de compensar esa deficiencia arbitrando un criterio de identidad, porque estaban convencidos de las ventajas —de utilidad sistemática o de otro tipo— de tomar «atributo» y «proposición» como términos con pleno derecho, para admitir así atributos y proposiciones en el universo del discurso. Este caso es discutible en cuanto a sus méritos, y lo hemos discutido. El caso de «milla», «grado Fahrenheit», etc., es más claro: no tiene ninguna utilidad el hacer que las unidades de medida sean cuantificables. Podemos perfectamente recoger esos nombres defectivos como partes de términos relativos: «longitud en millas», «temperatura en grados Fahrenheit» [12].

Del mismo modo que el término relativo «autor» es verdadero de este o aquel hombre respecto de este o aquel libro, así también «longitud en millas» debe entenderse como verdadero de tal o cual número respecto de tal o cual cuerpo o región. Así, en vez de «longitud de Manhattan = 11» diríamos «longitud-en-millas de Manhattan = 11» (forma: «*F* de *b* = *a*»), o bien «11 es la longitud-en-millas de Manhattan» (forma: «*Fab*»).

Con esta solución hemos reconocido los números como objetos. Pues la cifra «11» figura aquí como término singular, igual que «Manhattan». Si llegáramos hasta la notación canónica mínima con eliminación de los términos singulares, como en el capítulo 5, veríamos que nuestros cuantificadores aludirían inequívocamente al número y a la isla:

$$(\exists x)(\exists y)(x \text{ es-11 e } y \text{ es-Manhattan y } x \text{ es-longitud-en-millas-de } y).$$

Realmente podemos suponer que los números sean muy necesarios

[12] Así Carnap, *Physikalische Begriffsbildung.*

como valores de las variables no sólo para este ejemplo; los números son casi tan útiles como las clases.

Los objetos concretos *posibles*, los posibles no actualizados, son otra categoría de objetos dudosos, cuya dubitatibilidad puede reducirse a la de los nombres defectivos, con tanta razón por lo menos como la de los atributos y las proposiciones. Pues también en este caso hay perplejidad en cuanto a la identidad, y aún más evidentemente que en el caso de las intensiones (cfr. sec. 8). Ni siquiera cuando se especifica la posición, como en el par «la posible iglesia de aquella esquina» y «el posible hotel de aquella esquina», hace la identidad de posición que los dos objetos posibles sean idénticos. Por suerte, suele ser posible evitar todo eso: unas veces, apelando a universales, como en la sección 8, y, más frecuentemente, absorbiendo el «posible» de «objeto posible» en el contexto, con lo que se evita tener que tratar «objeto posible» como término. Una sentencia acerca de iglesias posibles puede comúnmente parafrasearse satisfactoriamente con una sentencia que trate de iglesias y esté regida en su totalidad por un operador modal de posibilidad. Podemos preguntarnos aún qué clase de modalidad se desea, cómo ha de dársele sentido y cómo resolverse otros problemas que sabemos suscitados por las modalidades de una u otra clase; pero dejar el discurso a base de objetos posibles no iba a ahorrarnos ninguna de esas dificultades.

La noción de objeto posible cuenta con el apoyo de dos perplejidades filosóficas. Una es la suscitada por verbos como «cazar», «necesitar», etc., de los cuales no puede pensarse en general que relacionen el agente con objetos actuales (cfr. secs. 28, 32). Entonces se presentan inmediatamente leones posibles, unicornios posibles y lanchas posibles como sucedáneos de objetos para esas actividades. Pero, como se ha visto, estas situaciones pueden tratarse con más claridad mediante paráfrasis a base de giros de actitud proposicional. Quedan entonces sin duda los problemas de la actitud proposicional, pero éstos, a diferencia de las vaguedades de los posibles sin actualizar, nos acompañarán siempre.

La otra perplejidad se debe a los términos sin objeto: ¿de qué hablamos cuando decimos que no hay unicornios o que no hay cosa llamada Pegaso? Esta perplejidad se debe en parte al esquema objetivador de nuestro pensamiento, si no hasta el extremo considerado en la sección 49, sí al menos hasta el punto de entender toda sentencia como sentencia «acerca» de ciertos objetos. En realidad, «unicornio» y «Pegaso» pueden ser términos perfectamente admisibles —bien entendidos en el sentido de que sus contextos tienen la suficiente vinculación con la estimulación sensible o con la teoría— sin necesidad de que haya unicornios ni Pegaso. La perplejidad ha girado más en

torno a términos singulares como «Pegaso» que en torno a términos generales como «unicornio»; porque en los términos singulares se producen, con el uso ordinario del lenguaje, lagunas veritativas (sección 37) filosóficamente incómodas. De todos modos, el expediente canónico de volver a analizar los términos singulares regula la cuestión y yugula —así, al menos, podemos esperarlo— toda tentación de aventurarse por la selva de los posibles sin actualizar [13].

Las nociones de objeto posible y de proposición son de las más típicamente suscitadas y apoyadas por perplejidades filosóficas. Otra de ese mismo tipo es la de hecho. La palabra «hecho» es muy común, pero la motivación filosófica aparece al decidir la admisión de hechos como objetos, en vez de degradar la palabra al tipo de tratamiento dado a «mor» y «milla».

Uno de los factores que promovían la admisión de proposiciones era el deseo de contar con eternos vehículos de la verdad, independientes de los lenguajes particulares (sec. 40). Tal vez sea un factor promotor de la admisión de hechos el deseo de diferir la cuestión de qué es lo que hace verdadera a una sentencia o proposición: son verdaderas las que enuncian hechos. Otro factor promotor de ambas aceptaciones es la tendencia a dejarse llevar por el pensamiento objetivador, tendencia que, en este caso, consiste en poner en analogía sentencias y nombres, y en postular luego objetos de los que las sentencias serían nombres. Cuando domina esta tendencia encontramos presumiblemente autores dispuestos a identificar los hechos con las proposiciones (o con algunas de las verdaderas, o con todas las verdaderas).

Otra connotación frecuentemente cargada a la palabra «hecho», en el uso filosófico y en el lego, es la de objetividad sin rebozo con una cierta accesibilidad a la observación. En el uso filosófico esta connotación se adapta y se amplía a veces de tal modo que se postulan hechos en correspondencia con todas las verdades «sintéticas» y sólo se sustraen a las «analíticas». Esta es otra penetración de esa dicotomía de lo analítico y lo sintético que nos ha resultado tan dudosa (sec. 14); y la actual penetración es de lo más absoluto e implausible, con su aparente independencia respecto de toda elección de lenguaje. La influyente y vulgar aura de la palabra «hecho» da incluso a esa dicotomía un espureo aspecto de inteligibilidad: las sentencias (o proposiciones) analíticas serían las sentencias verdaderas sin contenido factual.

Existe una tendencia —no entre los que conciben los hechos como proposiciones— a imaginar los hechos como concreciones. Alimentan esta tendencia el aura vulgar de la palabra y la alusión al carácter en

[13] Cfr. Russell, «On denoting».

bruto del elemento; esta concepción coincide en sustancia con la idea básica de que son los hechos los que hacen verdaderas las sentencias. Pero ¿qué pueden ser, siendo concretos? Las sentencias «La Quinta Avenida tiene seis millas de longitud» y «La Quinta Avenida tiene cien pies de anchura», si las suponemos verdaderas, enuncian presumiblemente hechos diferentes; pero el único objeto concreto implicado, o, en todo caso, físico, es la Quinta Avenida. Me decidí antes (sec. 48) a no cavilar acerca de «concreto», pero sospecho ahora que el sentido de «concreto» en el cual lo son los hechos no es como para que nos aficionemos a ellos.

Por otra parte, los hechos se encuentran ante la misma dificultad que las proposiciones por lo que hace al criterio de identidad. Y seguramente no puede suponerse seriamente que nos ayuden a explicar la verdad. Nuestras dos últimas sentencias son verdaderas de la Quinta Avenida porque ésta tiene cien pies de anchura y seis millas de longitud, porque se planeó y se hizo de ese modo y porque usamos de ese modo las palabras; la postulación de hechos como intermediarios no da de sí más que confusión en la imagen de las sentencias. Es probable que no se produjera esa tentación si la palabra no cumpliera una función tan amplia —aunque no filosófica— en el discurso ordinario.

En el uso ordinario «hecho» se presenta frecuentemente en situaciones en las cuales podríamos decir sin perder nada «sentencia verdadera» o (si ése fuera nuestro camino) «proposición verdadera». Pero su principal utilidad parece ser más bien la de reforzar el débil «que» de la abstracción proposicional (sec. 34). El hecho resulta deseable en esas ocasiones a causa, simplemente, de la innaturalidad idiomática de una cláusula pura de «que» en posiciones sustantivas. (Pero en esta función se limita a las cláusulas de «que» que se consideran verdaderas, pues «hecho» atribuye tenazmente la verdad.) También es útil para abreviar mediante remisiones: frecuentemente nos evitamos repetir una larga afirmación previa diciendo «ese hecho». Pero, si se trata simplemente de esos usos, no hay ninguna necesidad de postular hechos, no más, ciertamente, que de postular proposiciones, ni hay tampoco ninguna dificultad para absorber la palabra o eliminarla por paráfrasis. Tampoco nos han impresionado gran cosa las apelaciones peculiarmente filosóficas a los hechos.

Los mitos del límite

Hemos sido capaces de abjurar de los mores, las unidades de medida, los posibles no actualizados y los hechos, sin derramar una lá-

grima, una vez nos hemos convencido de que su admisión no tendría ninguna utilidad apreciable. En cambio, es fácil encontrar ejemplos de objetos supuestos que son perturbadores o abiertamente absurdos, pero tales, sin embargo, que su expulsión del dominio de valores de nuestras variables amenaza con perjudicar nuestro aparato. Ejemplo clásico de un conflicto así y de su resolución son los *infinitesimales*.

La noción de infinitesimal surgió del problema de cómo tratar con tasas; por ejemplo, con velocidades instantáneas. ¿Qué significa el decir de una partícula que en un tiempo instantáneo t su velocidad es de diez metros por segundo? No significa precisamente que durante un período real de s segundos (una centésima de segundo, por ejemplo), que sea t, la partícula atraviese la distancia correspondiente de $10s$ (un decímetro); pues la velocidad puede cambiar durante ese período y durante cualquier otro. Newton y Leibniz respondieron a esta cuestión en sus cálculos diferenciales postulando infinitesimales: cantidades infinitamente próximas a cero y, sin embargo, del modo más absurdo, distintas unas de otras. Con eso podían decir que una partícula que recorre diez metros por segundo en t atraviesa una cierta distancia infinitesimal, d, en el instante t, y que una partícula de velocidad veinte metros por segundo en t atraviesa otra distancia infinitesimal, $2d$, en el instante t —y en ambos casos el tiempo transcurrido es cero. Pues bien: aunque la idea de infinitesimal es absurda, el cálculo diferencial, que manejaba infinitesimales como valores de las variables, daba resultados útiles y verdaderos.

Weierstrass resolvió el conflicto al mostrar, mediante su teoría de límites, cómo pueden reconstruirse las sentencias del cálculo diferencial de tal modo que no tomen como valores de las variables más que números propiamente dichos, sin perjudicar al mismo tiempo la utilidad del cálculo. De acuerdo con su análisis, decir que una partícula se mueve a la velocidad de diez metros por segundo en t es decir que estrechando el lapso temporal s en torno a t se puede conseguir una distancia tan próxima a $10s$ como se desee, esto es:

(x) (si $x > 0$, entonces $(\exists s)$ (la distancia en metros recorrida durante s segundos en torno a t se encuentra entre $10s - x$ y $10s + x$).

Otro caso que presenta cierto parecido con el de los infinitesimales es el de los *objetos ideales* de los que aparentemente se habla en las exposiciones de mecánica: puntos de masa, superficies sin fricción, sistemas aislados. Del mismo modo que los números infinitesimales serían incompatibles con la aritmética, así también un punto dotado de masa, una superficie sin fricciones y un sistema inmune a toda fuerza

externa a él serían incompatibles con la teoría física. Pero las leyes elementales de la mecánica se formulan normalmente a base de esos objetos ideales, igual que el cálculo infinitesimal se formuló en otro tiempo a base de los infinitesimales.

La apelación a objetos ideales tiene normalmente lugar en mecánica en condiciones de universalidad, en la forma (x) (si x es un punto de masa, entonces...). Por tanto, la inexistencia de los objetos ideales no falsea la mecánica; más bien hace que esas sentencias sean vacuamente verdaderas por falta de contraejemplos. Por eso puede parecer a primera vista que la mecánica no queda tan comprometida por los objetos ideales como lo estaba el cálculo diferencial por los infinitesimales. Pero la diferencia es sólo superficial. Los objetos ideales suscitan preocupación por lo siguiente: si, de acuerdo con las leyes de la física, esos objetos no existen y, por tanto, todos los condicionales universales que se refieren a ellos son verdaderos vacua o trivialmente, entonces ¿cómo es que sólo algunos de esos condicionales, y no todos, suministran una teoría científica evidentemente útil?

Esta perplejidad acerca de los objetos ideales tiene su solución, igual que la paradoja de los infinitesimales, en la teoría de límites. Cuando se afirma que los puntos de masa se comportan de tal o cual modo, hay que entender que se está diciendo a grandes rasgos lo siguiente: las partículas de la masa dada se comportan tanto más de ese modo cuanto menor es su volumen. Y cuando se dice que un sistema de partículas aislado se comporta de tal o cual modo, hay que entender: un sistema de partículas se comporta tanto más de ese modo cuanto menor es la proporción de energía que se le trasfiere del mundo externo o que él trasfiere a éste. Así se parafrasearía probablemente el sucinto modo de decir que habla de objetos abstractos en el caso de que se le atacara (todo eso en líneas generales).

La doctrina de los objetos ideales pertenece a la física «simbólica», en el sentido en que usan esas palabras los críticos literarios, los psicoanalistas y los filósofos de la religión. Es deliberadamente un mito, útil por la plasticidad, la belleza y la corrección sustancial con la cual retrata ciertos aspectos de la naturaleza, aunque leído radicalmente falsee en otros aspectos dicha naturaleza. Es útil también por la simplicidad que permite en ciertos cálculos. Y la simplicidad es la mejor evidencia en favor de la verdad, siempre que se trate de una teoría que encaje bien con las sentencias observacionales en la medida en que tenga contacto con ellas. Eso es lo más que puede pretenderse presentar como sostén de las doctrinas de las moléculas y los electrones. Lo que constituye el carácter mítico de la doctrina de los objetos ideales —frente a la verdad literal (a tenor de los actuales conocimientos) de las doctrinas de las moléculas y los electrones— es que la

primera actúa sus simplificaciones en un dominio más amplio. Al parafrasear según el espíritu de Weierstrass el discurso que habla de objetos ideales, tal como hemos hecho, pasamos de una teoría que es convenientemente simple en lo inmediato, y complicada en cambio con la perspectiva amplia, a otra teoría cuyos caracteres son los opuestos. Como es la segunda la que debe considerarse verdadera (si es que se considera alguna), la primera debe entenderse como un mero mito de conveniencia, puro símbolo de la ulterior verdad. La definición o regla de la paráfrasis nos permite beneficiarnos de lo mejor de ambos mundos (cfr. sec. 39).

Aquí también vale la pena recordar que las paráfrasis no pretenden alcanzar sinonimia. Sólo coordinan los usos de varias teorías con sus respectivas ventajas. Puede sostenerse que el mito de los objetos ideales es simplemente útil, no plenamente verdadero, y que lo verdadero es la paráfrasis; o, si se prefiere, que el mito de los objetos ideales es estrictamente verdadero, porque su significación auténtica es la paráfrasis. Ambas actitudes filosóficas son aceptables, siempre que se reconozcan como formulaciones laxas de una sola situación; el que parezcan opuestas se debe al olvido de que «significación auténtica» o «significación verdadera» no son más que modos intuitivos de hablar.

Hoy día puede decirse que la misma relación observada entre la doctrina de los objetos ideales y la plena teoría física media entre la física newtoniana y la teoría relativista. Las leyes newtonianas son más simples, y por eso es conveniente conservarlas cuando las discrepancias respecto de la verdad estricta causadas por esa conservación son suficientemente pequeñas como para no perjudicar nuestros fines. En el mismo sentido en que hemos dicho que la doctrina de los objetos ideales es un mito conveniente, símbolo de verdades distintas de su contenido manifiesto, podemos también decir que la física newtoniana es un mito conveniente, símbolo de la verdad ulterior (de acuerdo con los actuales conocimientos) que es la teoría de la relatividad. La paráfrasis del mito en la teoría literalmente aceptada procedería también aquí de acuerdo con la línea de Weierstrass: cada sentencia newtoniana que diga que los cuerpos se comportan de tal o cual modo se traducirá diciendo que los cuerpos se comportan tanto más de ese modo cuanto más pequeñas son sus velocidades relativas.

Estas reflexiones tienen algo de lo que los teólogos llaman crítica superior. Tienden a reconciliar alguna teoría menor, limitadamente útil, con una teoría más amplia literalmente incompatible con ella: el cálculo infinitesimal con la matemática clásica del número, la mecánica de los objetos ideales con la física general y la física newtoniana con la de Einstein. Pero no hay que perder de vista que el conocimiento se

desarrolla normalmente mediante una multiplicidad de teorías, cada una con su utilidad limitada y con su consistencia interna, salvo en los casos en que presenta más peligro que utilidad [14]. Esas teorías se solapan mucho en lo que llamamos sus leyes lógicas y en muchas otras cosas; pero el que se combinen en un todo integrado y consistente es sólo un estimable ideal, y no —afortunadamente— un requisito del progreso científico. La persistente utilidad de la mecánica de los objetos ideales y de la mecánica newtoniana es una gran razón para conservar y enseñar esas teorías, cualesquiera que sean sus conflictos con otras más augustas; lo mismo podía decirse del cálculo infinitesimal antes de Weierstrass. Dicho esto, empero, alegrémonos de que adelanten las reconciliaciones; porque cada paso en ese sentido mejora nuestra comprensión del mundo.

Los objetos geométricos

Tradicionalmente la geometría era la teoría de la posición relativa. Para Poincaré y otros autores, influidos por el pluralismo de las geometrías no euclidianas, las geometrías resultan ser una familia de formas teóricas sin interpretar, llamadas geometrías simplemente por sus parecidos estructurales con la teoría euclidiana de la posición. No es cuestión de pararse a considerar qué naturaleza tienen los objetos de la geometría en este segundo sentido, porque el problema está acorazado contra toda respuesta. Pero, cualquiera que sea su nombre, la geometría, incluso en un sentido parecido al tradicional, sigue siendo una eficaz sierva de la ciencia natural. Sus objetos serían en este sentido puntos, curvas, superficies, sólidos, concebidos como porciones de un espacio real que baña y permea el mundo físico. Son objetos que nos sentimos inclinados a admitir, con los objetos físicos, como valores para las variables de cuantificación, según el uso que nos permite decir que Boston, Buffalo y Detroit se encuentran en un círculo máximo de la Tierra.

En algunos casos los objetos de la geometría pueden eliminarse adecuadamente del modo ya considerado para los objetos ideales de la mecánica; pues podemos imaginar los puntos, las curvas, las superficies geométricas como partículas idealmente pequeñas, alambres idealmente delgados, películas idealmente finas. Este tratamiento se compenetra bastante bien con los enunciados puramente universales de la geometría, los cuales dicen meramente que cualesquiera objetos geométricos relacionados de tal o cual modo lo están también de tales o

[14] Cfr. Conant, pp. 98 y ss.

cuales otros. Pero en cambio satisface mal los enunciados existenciales de la geometría, los cuales postulan puntos, curvas, superficies y sólidos por todas partes.

¿Podremos entonces atenernos a la concepción ingenua? Esta cuenta con una teoría dualista de la realidad espacio-temporal, cuyas dos clases de objetos, los físicos y los geométricos, se interpenetran sin conflicto alguno, simplemente porque las leyes físicas no se extienden a los objetos geométricos.

Pero, si esa solución es tolerable aquí, ¿por qué no la hemos adoptado también en la sección 51, admitiendo los objetos ideales de la mecánica en un solo universo espacio-temporal, junto con los objetos físicos de pleno derecho, con sólo exceptuar a aquéllos de algunas leyes? ¿Se trata sólo de que las dos categorías resultarían demasiado parecidas intuitivamente para que la separación de las leyes pareciera natural? No. Hay una razón más sustancial de por qué los puntos de masa y lo demás resultan menos gratos que los objetos geométricos como suplemento de los cuerpos. Se trata de que no tiene sentido fecharlos ni localizarlos. Y, sin embargo, a juzgar por lo que se dice de ellos, se supone evidentemente que los puntos de masa y demás objetos ideales están en un espacio-tiempo de una naturaleza u otra, aunque no sea el nuestro; pero ¿dónde cada cual? Y si diferimos este asunto de la localización, nos sale al paso un problema de identificación: ¿cuándo considerar unos puntos de masa (o superficies sin fricción, etc.), y cuándo dos? Es significativo que el discurso que habla de objetos ideales tienda a eludir siempre cuestiones así. Y ya eso es una razón para eliminar los objetos ideales —según la línea de Weierstrass (sec. 51), por ejemplo—, en vez de conservarlos e intentar resolver las perplejidades de la posición o de la identidad multiplicando las artificialidades. Los objetos geométricos, en cambio, no suscitan tales problemas evidentes de posición ni de identidad: son posiciones.

Pero ¿podemos admitir posiciones absolutas y, con ellas, una distinción absoluta entre el reposo y el movimiento? ¿No es el movimiento relativo, de tal modo que, lo que desde un punto de vista sería una posición idéntica considerada dos veces, desde otro punto de vista serían dos posiciones distintas? Sin duda. Pero podemos contentar este escrúpulo relativista añadiendo una dimensión y hablando de posiciones no en el espacio, sino en el espacio-tiempo. Puntos-instantes distintos lo son absolutamente, con independencia del movimiento relativo del punto de vista.

Si el movimiento es relativo, entonces, obviamente, la cuestión de si una región espacio-temporal dada (o agregado de puntos-instantes) es de forma constante a través del tiempo, o si sus distancias inter-

nas se reajustan a través del tiempo, dependerá del movimiento relativo del punto de vista; y lo mismo pasará con la cuestión de si su forma es en un momento dado esférica o alargada. Pero esto significa simplemente que la forma-en-un tiempo es relativa a los marcos o sistemas de referencia; los objetos geométricos de cuya forma se trata siguen siendo agregados absolutos de puntos-instantes, cualquiera que sea su forma y cualquiera que sea su especificación.

La cuestión de si era mejor quedarnos dentro de las tres dimensiones espaciales para nuestros objetos geométricos o ir más allá, al espacio-tiempo, dependía de la conveniencia o inconveniencia de adoptar una distinción absoluta entre el reposo y el movimiento. Esta cuestión, a su vez, consiste en el problema: ¿qué teoría sistematiza mejor los datos de la física? Así podemos decir tranquilamente que la cuestión de la naturaleza de los objetos geométricos, como la de la naturaleza de las partículas elementales, es una cuestión de teoría física. Está claro que los datos de laboratorio se limitan a influirnos, sin obligarnos, en nuestra actividad de geómetras; pero tampoco constriñen, sino que sólo influyen, en la invención de teoría física. La costumbre y la terminología no deben llevarnos al error de distinguir demasiado entre la geometría y la física.

El hecho es que la teoría física de Einstein contenía decisiones geométricas que rebasaban las necesidades de la relatividad del movimiento. Consideraciones de simplicidad teórica general le movieron a establecer una forma no euclidiana de geometría, aunque la forma euclidiana sea más simple cuando se la contempla aislada. Aceptando, pues, esa geometría cuatridimensional no euclidiana junto con la física relativista como verdad literal (a tenor de los conocimientos actuales), podemos considerar la geometría euclídea, igual que la física newtoniana (cfr. sec. 51), como un mito conveniente, más simple para algunos fines, pero meramente simbólico respecto de esa verdad ulterior. De este modo los objetos geométricos de la geometría euclídea asumen, respecto de los objetos geométricos «reales» de la «verdadera» geometría no euclidiana, el estatuto de meros modos de hablar, de mitos del límite, explicables en principio mediante paráfrasis al modo inspirado en Weierstrass.

Hay también otras geometrías, con diferencias varias. Hay las más abstractas, las que culminan en la topología, que tratan de los objetos geométricos con menor detalle cada vez. Estas geometrías no suscitan nuevos problemas ónticos, pues puede admitirse que sus objetos son los de la vieja geometría; estas geometrías dicen, simplemente, menos cosas acerca de ellos.

Y quedan también geometrías que no son sólo más abstractas que nuestra geometría «verdadera» de la física relativista, sino precisa-

mente contrarias a ella. ¿Hemos de considerarlas simplemente falsas? ¿O buscaremos modos de reconstruir sus palabras para que sean en última instancia verdaderas, ya de nuestros viejos objetos geométricos, ya de alguna otra cosa? No necesitamos hacer ni una cosa ni otra: basta con recordar que una forma teórica sin interpretar puede ser digna de estudio por su mera estructura, aunque no hable de nada. Ya habrá tiempo de preguntarse por los objetos correspondientes cuando aquella forma se ponga en relación con los cuantificadores de un contexto científico más amplio, de tal modo que los resultados hablen abiertamente de objetos de algún tipo.

Hasta el momento he ido defendiendo los objetos geométricos no porque crea mejor aceptarlos como parte del repertorio del universo, sino sólo con la finalidad de presentar consideraciones y puntos de vista relevantes. Pero queda una objeción obvia contra los objetos geométricos: la economía de objetos. Veamos cómo eliminarlos.

Las únicas sentencias que necesitamos parafrasear para eliminar referencias a objetos geométricos son las que no pueden despreciarse fácilmente como puro birlibirloque de un cálculo sin interpretar, o sea: las sentencias que, como los ejemplos acerca del ecuador, o Boston, Buffalo y Detroit, contribuyen a un discurso acerca del mundo real, fuera de la geometría. Ahora bien, las sentencias acerca del ecuador pueden probablemente parafrasearse todas de un modo satisfactorio mediante formas en las cuales «ecuador» tenga el contexto inmediato «más cerca del ecuador que»; y esas cinco palabras pueden tratarse como un término relativo simple, o eliminarse por definición sobre la base de la fuerza centrífuga o de la altura media del Sol. Los casos más serios son los de sentencias que, como el ejemplo de Buffalo, Boston y Detroit, postulan manifiestamente un objeto geométrico como valor de una variable de cuantificación.

Pero en esos casos la referencia a objetos geométricos es un mero expediente auxiliar para expresar lo que queremos decir acerca de movimientos y relaciones espacio-temporales de los cuerpos; y podemos esperar eliminar los objetos geométricos apelando a un término relativo de distancia (cfr. sec. 50), o intervalo espacio-temporal, que relacione cuerpos físicos y números. Esta solución supone la aceptación de los números como objetos, junto con los cuerpos, pero nos ahorra el tener que admitir además objetos geométricos. Así se simplifican los elementos. La conveniencia práctica de los objetos geométricos puede conservarse restableciendo por definición (cfr. sec. 39) los giros idiomáticos que hayamos eliminado por análisis.

La eliminación puede sistematizarse siguiendo las orientaciones de la geometría analítica. Los elementos esenciales de la idea son como sigue, entendidos para un espacio-tiempo cuatridimensional. Tomamos

cinco acaecimientos-partículas, *a, b, c, d* y *e,* y no completamente al azar. (Pero el único requisito es que señalen los vértices de un «hipersólido» cuatridimensional, en vez de encontrarse todos en un plano o en un sólido de tres dimensiones.) Podemos imaginar que los cinco están dados por nombres propios o, lo que es igual (cfr. sec. 37), por términos generales verdaderos, respectivamente, sólo de cada uno. Entonces cada punto (o punto-instante) del espacio-tiempo queda determinado unívocamente en cuanto se especifica su «distancia» (o intervalo: el análogo de la distancia en el espacio-tiempo cuatridimensional) respecto de cada uno de los cinco dados. Por tanto, la posición de un cuerpo en el espacio-tiempo queda determinada por la distancia de sus varios extremos a cada uno de los cinco acaecimientos-partículas de referencia. La atribución de formas (cuatridimensionales) a los cuerpos puede parafrasearse como atribución de condiciones aritméticas adecuadas a las clases de quíntuplos (conjuntos de cinco) de números ordenados que fijan las fronteras de los cuerpos. Análogamente para la atribución de la colinealidad o de otras relaciones geométricas.

Podemos aún dar un paso más: la restitución nominal de objetos geométricos mediante la *identificación* de puntos (puntos-instantes, en realidad) con los quíntuplos ordenados de números correspondientes, e identificando el resto de los objetos geométricos con las clases de sus puntos constituyentes (en ese sentido de puntos). Es indiferente entonces que se consideren los objetos geométricos abandonados o reconstruidos.

El tipo de sistema de coordenadas de cinco puntos así descrito sería en la práctica muy problemático, pese a la simplicidad de su descripción. La mínima de sus inelegancias consiste en que aprovecha mal sus recursos numéricos. Por ejemplo: las distancias de *a* y *b* que no concordaran con la distancia de *a* a *b* no interesarían nunca en un mismo conjunto de cinco números. Las distancias compatibles respecto de los cinco puntos constituyen una clase de quíntuplos muy especial y nada fácil de reconocer. Resulta muy superior el esquema, más estrictamente cartesiano, que consiste en fijar cada punto por su distancia a cada uno de varios planos mutuamente perpendiculares: le bastan cuádruplos de números en vez de quíntuplos, no desperdicia ninguno y, sobre todo, correlata las condiciones geométricas importantes con condiciones aritméticas mucho más simples que las propias del método de los cinco puntos. Sin duda es conveniente establecer un sistema de coordenadas cartesianas. Pero su construcción, sin más base de partida que una medida de distancia y partículas de referencia escogidas, es un asunto laborioso. El método de los cinco puntos es más fácil de

describir, tiene el mismo efecto teórico y basta para dar algún sentido concreto a la eliminación de los objetos geométricos.

Con ese mismo fin puede valer la pena detallar un poco más: recortar por todo el aparato de la referencia sistemática puntos y cuádruplos o quíntuplos de números reales, y considerar cómo podría parafrasearse a base de la distancia y sin objetos geométricos alguna observación geométrica concreta de cuerpos físicos. Supongamos que la sentencia considerada dice que hay una línea que pasa por los cuerpos *A*, *B* y *C*, y que *B* es el que se encuentra en medio.

He aquí una paráfrasis simple que no satisface plenamente: hay unas partículas *x*, *y*, *z*, respectivamente en *A*, *B*, *C*, tales que la distancia de *x* a *z* es la suma de la distancia de *x* a *y* y la distancia de *y* a *z*. La dificultad de esta paráfrasis es que no reconoce huecos entre las partículas (o acaecimientos-partículas) componentes de un cuerpo. No admite la posibilidad de que toda línea que pase por *A*, *B* y *C* y encuentre partículas de *A* y *C* pase en cambio entre partículas de *B* sin tropezar con ninguna de ellas.

Hay una solución de esa dificultad que resulta más comprensible si suponemos que estamos trabajando con sólo dos dimensiones. *A*, *B* y *C* son ahora acúmulos de puntos en una página, y deseamos decir que hay una línea geométrica que pasa por *A*, *B* y *C*, pero decirlo sin hacer referencia más que a los puntos y a sus acúmulos, o sea, sin relacionarlos más que por la distancia. Suponemos además que de esos tres acúmulos (y en el supuesto de que una línea los corte a los tres) el intermedio es *B*. Deseamos, pues, decir (pero sólo con los medios permitidos) que hay un punto *x* de *A*, un punto *z* de *C* y unos puntos *y* e *y'* de *B* (el mismo o diferentes), tales que la línea geométrica *xz* toca *y*, o toca *y'*, o pasa entre ellos. Pero *xz* toca *y*, o toca *y'*, o pasa entre ambos si, y sólo si, el área del triángulo *xyz* más el área del triángulo *xy'z* es igual al área del triángulo *xyy'* más el área del triángulo *zyy'*. Pero el área de un triángulo es una función conocida de las longitudes de sus lados. Por tanto, la expresión siguiente es una formulación adecuada para nuestros fines («*dxy*» significa lo mismo que «la distancia de *x* a *y*»):

Hay un punto *x* de *A*, un punto *z* de *C* y puntos *y* e *y'* de *B*, tales que $f(dxy, dyz, dxz) + f(dxy', dy'z\ dxz) = f(dxy, dyy', dxy') + f(dzy, dyy', dzy')$.

El par ordenado como paradigma filosófico

En las últimas secciones se ha ilustrado varias veces el esquema del nombre defectivo que carece de objetos y se elimina considerán-

dolo fragmento no referencial de unas cuantas frases que lo contienen. Pero a veces un nombre defectivo tiene otro destino opuesto: su utilidad resulta depender de la admisión de objetos denotados como valores de las variables de la cuantificación. En este caso nuestra tarea consiste en arbitrar interpretaciones para el mismo en posiciones de términos, en las cuales no se habría presentado, dada su defectividad.

Un caso peculiarmente claro de esta clase es el del par ordenado, un expediente arbitrado para tratar dos objetos a la vez al modo como se tratarían de uno en uno objetos de cierto tipo. Un motivo característico de ese expediente es la intención de asimilar las relaciones a clases por el procedimiento de entenderlas como clases de pares ordenados [15]. La relación de paternidad se convierte así en la clase de los pares ordenados, precisamente, que, como (Abraham, Isaac) [16], tienen como componentes, en este orden, un individuo masculino y un descendiente directo inmediato suyo.

Pero, ¿qué es un par ordenado? He aquí la respuesta de Peirce:

> La Díada es un Diagrama mental que consta de dos imágenes de dos objetos, una vinculada existencialmente con un miembro del par, la otra con el otro; la una cuenta con un Símbolo representante cuya significación es «Primero», y la otra un Símbolo cuya significación es «Segundo» [17].

Lo mejor que podemos hacer es admitir el hecho de que «par ordenado» (mientras no se establezcan más convenciones) es un nombre defectivo, que no se sitúa de un modo natural en todas las preguntas y respuestas en que solemos insertar términos plenos.

Para fines de ilustración se recordará una virtud peculiar de la noción de par ordenado, a saber, que los matemáticos la introdujeron deliberadamente sometiéndola a un solo postulado:

(1) Si $[x, y] = [z, w]$, entonces $x = z$ e $y = w$.

Mientras no haya más convenciones al respecto, las expresiones de la forma «$[x, y]$» son, como «par ordenado» mismo, nombres defectivos, y sus ocurrencias normales se limitan a clases especiales de contextos en los que puede aprovecharse (1).

[15] Las relaciones consideradas aquí son «relaciones-en-extensión». Estas son a las relaciones-en-intensión (§ 43) lo que las clases a los atributos. Si uno quiere seguir reconociendo objetos intensionales, puede entender análogamente las relaciones-en-intensión como atributos de pares ordenados.

[16] La notación tradicional de Frege y Peano para el par ordenado de x e y, «$x; y$», se usa hoy menos que la notación «$\langle x, y \rangle$».

[17] Peirce, vol. 2, § 316.

Pero la satisfacción de los fines de la noción de par ordenado tiene como requisito esencial que se admitan como objetos pares ordenados. Para asimilar las relaciones a las clases entendiéndolas como clases de pares ordenados, tenemos que poder disponer de pares ordenados, igual que de otros objetos, como miembros de clases. Análogos son los requisitos de otros usos de la noción de par ordenado en matemáticas; en cualquier caso, el punto esencial del par ordenado es su papel de objeto, de objeto singular que hace el trabajo de dos. La noción de par ordenado perdería todas sus finalidades si no se contara con pares ordenados como valores para las variables de la cuantificación.

El problema de suplir adecuadamente el uso de esos nombres defectivos puede resolverse de una vez para siempre fijando sistemáticamente algún objeto adecuado y ya reconocido (para cada x e y) con el cual identificar $[x, y]$. El problema es de planteamiento claro porque (1) suministra un criterio explícito y único para estimar si la versión es adecuada.

Hay varias soluciones a ese problema. La primera, formulada por Wiener en 1914, era (con bastante aproximación) como sigue: $[x, y]$ se identifica con la clase $\{x\}$, $\{y, \Lambda\}$, cuyos miembros son precisamente: *a*) la clase $\{x\}$ cuyo único miembro es x; b) la clase $\{y, \Lambda\}$, cuyos únicos miembros son y y la clase nula.

Esa construcción es paradigmática de lo que típicamente buscamos cuando, con espíritu filosófico, ofrecemos un «análisis» o una «explicación» de alguna «idea» o expresión hasta entonces formulada inadecuadamente. No pretendemos sinonimia. No pretendemos aclarar ni explicitar lo que tienen inconscientemente en la cabeza los que usan la expresión sin aclarar. No pretendemos exponer significaciones ocultas, contra lo que sugieren las palabras «análisis» y «explicación»: lo que hacemos es llenar lagunas, cubrir deficiencias. Establecemos las funciones de la expresión oscura que la hacen merecedora de esfuerzos, y entonces establecemos un sucedáneo de ella, claro y formulado con los términos preferibles, el cual satisface aquellas funciones. Aparte de esas condiciones de concordancia parcial, dictadas por nuestros intereses y fines, todos los demás rasgos del *explicans* caen bajo el rótulo del «esigual», son «esiguales» (sec. 38). Y, situados bajo ese rótulo, podemos permitir que el *explicans* tenga cualesquiera connotaciones nuevas, jamás asociadas con el *explicandum*. Este punto queda excepcionalmente ilustrado por la clase $\{x\}$, $\{y, \Lambda\}$ de Wiener. Lo que pasa es que nuestro ejemplo es atípico en un respecto: que los requisitos de concordancia parcial quedan puestos en seguida de un modo tan sucinto y explícito —en (1)— que casi resulta preternatural.

No siempre se ha entendido de ese modo el análisis filosófico, la

explicación [18]. En realidad, la llamada paradoja del análisis no podía nacer más que de una errónea atribución de pretensiones de sinonimia al análisis. Esta paradoja dice así: ¿cómo puede ser informativo un análisis correcto, si para entenderlo tenemos que conocer ya las significaciones de sus términos, y conocer por tanto que los términos con que se pone en equivalencia son sinónimos? [19]. La idea de que el análisis tiene que consistir de alguna manera en descubrir significaciones ocultas subyace también a la reciente tendencia de algunos filósofos del grupo de Oxford a considerar como tarea propia el examen de las sutiles irregularidades del lenguaje ordinario. No es casual que numerosos escritores ignoren prácticamente en este punto la cuestión de los «esiguales». El que nadie haya reprochado a la definición de Wiener una falsificación de la noción ordinaria de par ordenado (porque hace que x e y sean miembros de miembros de $[x, y]$) se debe sólo, probablemente, a que en este caso las consideraciones relevantes son muy visibles. Porque desde luego que se han hecho objeciones análogas a otros análisis filosóficos incluso más clásicos. Por ejemplo, se ha dicho que la teoría russelliana de las descripciones es mala por su influencia en las lagunas veritativas [20]. Y la definición de número por Frege se ha considerado mala porque dice de los números que tienen clases como miembros, cosa no mentada en el uso vulgar. Pero prefiero no seguir anticipando cuestiones.

Vale la pena explorar, antes de atender a los números, otro aspecto de los pares ordenados: la versión de Wiener no es más que una de las muchas posibles. Posterior y más conocida es la de Kuratowski, la cual identifica $[x, y]$ con $\{x\}, \{x, y\}$. Cuando se está en el ámbito de la teoría pura de números puede ser conveniente construir pares ordenados de números sin salirse del dominio de los números naturales; esto puede conseguirse de infinitos modos — por ejemplo, entendiendo $[x, y]$ como $2^x \cdot 3^y$, o $3^x \cdot 2^y$, o $x + (x + y)^2$. Cada una de estas versiones del par ordenado es incompatible con todas las demás; pero todas satisfacen (1).

¿Cuál es entonces la buena? Todas lo son; todas satisfacen (1) y son incompatibles sólo por lo que hace a las irrelevancias, los «esiguales». El aspecto de paradoja se debe exclusivamente a la suposición de que haya un único análisis correcto, error promovido por la práctica —por lo demás conveniente— de usar el término «par ordenado» para cada versión. Desde este y otros puntos de vista la naturaleza de la explicación, tal como queda ilustrada por el par ordenado, puede

[18] Carnap sí; *Meaning and Necessity*, pp. 7 y s.

[19] Cfr. Carnap, *op. cit.*, pp. 63 y s.; White, «On the Church-Frege solution»; y referencias en esos textos.

[20] Strawson, *Introduction to Logical Theory*, pp. 185 y ss.

hacerse del todo evidente volviendo a contar la historia de Wiener, Kuratowski y el par ordenado con una terminología modificada. Al principio fue la noción de par ordenado, defectiva y llena de perplejidades, pero útil. Luego los hombres descubrieron que todo lo bueno que se conseguía hablando de pares ordenados $[x, y]$ podría conseguirse igual hablando en vez de eso de la clase $\{x\}, \{y, \Lambda\}$ — o de la clase $\{x\}, \{x, y\}$.

Del mismo modo puede entenderse todo otro caso de explicación: *explicación es eliminación*. Empezamos con una expresión o forma de expresión que resulta turbadora o molesta. Se comporta en parte como un término, pero no suficientemente, o bien es vaga hasta la incomodidad, o produce tensiones en una teoría, o suscita confusiones. Pero, por otra parte, sirve a determinados fines que no deben abandonarse. Entonces descubrimos un modo de conseguir los mismos fines a través de otras vías, utilizando formas de expresión menos turbadoras. Con eso se resuelven las anteriores perplejidades.

Según una influyente doctrina de Wittgenstein, la tarea de la filosofía no consiste en resolver problemas, sino en disolverlos mostrando que no había realmente tales problemas. Esta doctrina tiene sus limitaciones, pero encaja adecuadamente para la explicación. Pues cuando la explicación disipa un problema lo hace mostrando que ese problema era irreal en cierto importante sentido, a saber, en el sentido de que se debía a usos lingüísticos innecesarios [21].

El par ordenado tiene el valor de ilustración por lo tenue que es la exigencia (1) y por la multiplicidad y visible artificialidad de las explicaciones. Pero lo que ese especial caso ilustra acerca de la naturaleza de la explicación se aplica realmente con mucha generalidad. En el caso del par ordenado el problema filosófico inicial, resumible en la pregunta «¿Qué es un par ordenado?», se disipa mostrando cómo podemos prescindir de pares ordenados en cualquier sentido problemático de esa expresión, pasando a ciertas nociones más claras. En el caso de las descripciones singulares los problemas iniciales son el inconveniente de las lagunas veritativas y las paradojas de un discurso que hable de lo que no existe; Russell disuelve ese problema mostrando cómo podemos prescindir de descripciones singulares, en cualquier sentido problemático de las mismas, adoptando un determinado uso de la identidad y de los cuantificadores. En el caso del condicional indicativo los problemas iniciales son el inconveniente de las lagunas veritativas y la oscuridad de las condiciones de la verdad; esos problemas se disuelven mostrando cómo podemos prescindir en general del condicional indicativo, en cualquier

[21] Cfr. Alston, p. 16; Lazerowitz, pp. 27 y s.

sentido problemático del mismo, pasando a una función veritativa. En el caso de «nada», «todo» y «algo» los problemas iniciales (por tomarlos en serio) son los que resultan del uso de esas palabras de un modo demasiado análogo al de los nombres; esos problemas se disuelven prescindiendo de esas palabras por medio de la cuantificación. En todos los casos se disuelven los problemas en el sentido de que se muestra que son puramente verbales, y puramente verbales, a su vez, en el relevante sentido de surgir puramente de usos lingüísticos que pueden evitarse en favor de otros que no producen tales problemas.

Es una ironía el que los filósofos más influidos por Wittgenstein sean precisamente los que más lamenten las explicaciones recién enumeradas. Con correoso espíritu de lego las lamentan como desviaciones respecto del uso ordinario, incapaces de apreciar que para mostrar que unos problemas son puramente verbales lo que hay que hacer es precisamente mostrar cómo pueden eludirse las partes problemáticas del uso ordinario.

La explicación es eliminación, pero no toda eliminación es explicación. El mostrar cómo pueden realizarse los útiles fines de alguna expresión paradójica a través de nuevas vías es presumiblemente una explicación sólo en el caso de que las nuevas vías sean suficientemente paralelas de las antiguas como para que haya un paralelismo de función innegable, aunque sea parcial, entre la vieja y molesta forma de expresión y alguna forma de expresión presente en el método nuevo. En este caso es probable que consideremos que la última forma de expresión es un *explicans* de la vieja; y si la nueva es más larga, podemos incluso abreviarla reintroduciendo por definición la vieja palabra. Si había en medio una cuestión referente a objetos y se consigue el paralelismo parcial de que hablamos, los objetos correspondientes al nuevo esquema irán viéndose como los viejos objetos misteriosos liberados de su antiguo misterio. Sin duda es ésta sólo una manera de verbalizar la situación, y sólo errará en la medida en que amenace a la inmunidad de los «esiguales» y sugiera que uno de dos *explicantia* divergentes tiene que ser malo.

La distinción establecida al comienzo de esta sección entre el nombre defectivo cuyos objetos eliminamos y el nombre defectivo cuya defectividad nos esforzamos por compensar para conservar los objetos puede formularse ahora más simplemente: se trata de saber si los objetos ostensibles del nombre defectivo desempeñaban papeles que tienen que seguir siendo desempeñados por algún objeto.

Números, espíritu y cuerpo

Salvo por su mayor antigüedad y por afectar a una noción más venerable, la pregunta filosófica «¿Qué es un número?» se encuentra en el mismo plano que la pregunta correspondiente acerca de los pares ordenados. Frege trató la primera al modo como Wiener trató la segunda, o sea, mostrando cómo puede cumplirse la tarea para la cual son necesarios los objetos en cuestión mediante otros objetos cuya naturaleza se presumía menos problemática. Como es sabido, identificó cada número natural n con una cierta clase N de clases, del modo siguiente: 0 con $\{\Lambda\}$, y $n+1$, para todo n, con la clase de todas las clases que, si se les quita un miembro a cada una, pertenecen a N. O, por decirlo circularmente, cada n se identifica con la clase de todas las clases de n miembros [22].

Después de lo dicho en la sección 53 no será necesario añadir nada para rechazar las críticas que, desde Peano, han recusado la versión de Frege porque hay cosas de las clases de clases que no nos interesa decir de los números [23]. Sin duda es muy natural sostener que, si los números y las clases de clases tienen propiedades diferentes, entonces los números no son clases de clases; pero al asentar eso se pasa por alto la naturaleza y el sentido de la explicación.

Von Neumann, haciendo con Frege lo que Kuratoswki con Wiener, ofreció otra identificación: 0 con Λ, y $n+1$, para todo n, con la clase de todas las clases identificadas con 0, 1, ..., n.

La condición puesta a toda explicación aceptable del número (esto es, de los números naturales 0, 1, 2, ...) puede formularse casi tan sucintamente como la (1) de la sección 53: toda *progresión* —esto es, toda serie infinita cada uno de cuyos miembros tenga sólo una serie finita de precursores— servirá perfectamente. Russell sostuvo [24] que había que cumplir otra condición, la de que haya algún modo de aplicar los sucedáneos de números a la medición de la multiplicidad; eso es un modo de decir que

(1) Hay n objetos x tales que Fx.

Pero se trataba de un error; toda progresión puede adaptarse al cumplimiento de esta segunda condición. Pues (1) puede parafrasearse

[22] Frege, *Grundlagen*, § 68. En el detalle, la versión que estoy usando es más bien la de Russell en los *Principles*, cap. XI.

[23] He aquí la frase de Peano: «... *car ces objets ont des propiétés différentes*» (*Formulaire*, p. 70).

[24] *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 10.

diciendo que los números menores que *n* admiten una correlación con los objetos *x* tales que *Fx*. Esto exige que nuestro aparato incluya la parte suficiente de la teoría de relaciones para poder hablar de correlación, o relación de uno a uno o biunívoca; pero no exige nada especial acerca de los números, excepto que éstos formen una progresión.

Pero, aparte de la condición estricta, es posible además argüir la intuitividad de la versión de Frege del modo siguiente. Un número natural *n* sirve primariamente para medir la multiplicidad y, por tanto, puede considerarse naturalmente como un atributo de clases, a saber, como el atributo de tener *n* miembros; o bien, si preferimos las clases a los atributos, como la clase de las clases de *n* miembros. La intuitividad de la versión de Von Neumann ha de argüirse de otro modo: un número es para contar. Cuando contamos los miembros de una clase de *n* miembros, los apareamos con los *n* primeros números; y, para Von Neumann, *n* mismo es la clase, precisamente, de esos primeros *n* números. (Tenemos que empezar la cuenta por 0, en vez de por 1, para que la explicación salga bien; pero esa exigencia no es excesiva.)

No conozco discusión alguna acerca de la intuitividad relativa de las dos versiones. Cada cual usa oportunísticamente la versión de Frege, o la de Von Neumann, o alguna otra como la de Zermelo, de acuerdo con la tarea que tiene entre manos, y siempre que ésta exija una versión del número. La situación es de un triángulo nada conyugal. La progresión de Frege, la de Von Neumann y la de Zermelo son tres progresiones de clases, todas presentes en nuestro universo de valores para las variables (si aceptamos una teoría de clases corriente), y disponibles para el uso selectivo que más convenga. Las tres son adecuadas como explicación del número natural, en el sentido de que no es necesario, disponiendo de cualquiera de ellas, añadir a nuestro universo del discurso los números naturales en ninguna función propia. Cada una de las tres progresiones, o cualquier otra, hará el trabajo de los números naturales, y cada una de ellas resulta además dotada para tareas que no pueden cumplir las demás.

Así se nos impone el hecho, como en el caso de los pares ordenados, de que la explicación es eliminación. Por lo general, el paso depende de una revisión compensatoria del texto adyacente. Consideremos de nuevo la explicación del número por Frege, con la cual «*x* tiene *n* miembros» puede parafrasearse por «$x \in n$». Si representamos su explicación no como una identificación de cada número *n* con una clase de clases *N*, sino como un modo de evitar la referencia a *n* recurriendo a *N*, entonces lo que corresponde a «tiene-...-miembros» no es su identificación con «$\in$», sino una revisión compensatoria

de ese giro mediante «ε»; o sea, una paráfrasis de «tiene *n* miembros» no por «ε», sino por «ε *N*». El darse cuenta del papel de la revisión compensatoria les habría ahorrado a algunos el error de objetar a la versión de Frege que «tiene-...-miembros» no significa «ε», u otros errores filosóficos paralelos.

No hará falta decir que apruebo plenamente el juego de Frege, que consiste en escribir «*n*» en vez de «*N*» y «*x* ε *n*» en vez de «*x* tiene *n* miembros», siempre que no esté en curso precisamente un trabajo de aclaración.

La explicación es eliminación y por eso, a la inversa, la eliminación puede tomar a menudo el aspecto más amable de la explicación; pero esta observación afecta a una actividad filosófica que rebasa con mucho la filosofía de la matemática, aunque los mejores ejemplos de la misma se encuentren en ella. Antes de abandonar este tema, puede ser útil observar el alcance que tiene esa observación sobre el problema filosófico del espíritu y el cuerpo. Introduciré el asunto con una defensa del fisicalismo.

Como ilustró el ejemplo de «Ay» (sec. 2), todo discurso subjetivo acerca de acaecimientos mentales procede necesariamente por medio de términos que se adquieren y entienden mediante sus asociaciones, directas o indirectas, con el comportamiento socialmente observable de objetos físicos. Si hay un argumento en favor de acaecimientos y estados mentales tiene que ser estrictamente el de que su postulación, igual que la de moléculas, tiene alguna eficacia sistemática indirecta en el desarrollo de la teoría. Pero, si se consigue alguna organización de la teoría por esa postulación de estados y acaecimientos precisamente mentales por detrás del comportamiento físico, no hay duda de que esa misma organización podría conseguirse postulando en su lugar sólo ciertos estados y acaecimientos fisiológicos. Ni siquiera habría que buscar especiales centros corporales de esas entidades: bastará con estados físicos del organismo en su conjunto, cualquiera que sea su fisiología fina. La falta de una explicación fisiológica detallada de los estados en cuestión no puede ser una objeción contra el reconocimiento de los mismos como estados de cuerpos humanos, si tenemos en cuenta que los que postulan estados y acaecimientos mentales no tienen tampoco detallados mecanismos que presentarnos, ni siquiera perspectivas de hacerlo con su problema del espíritu y el cuerpo. En cualquier caso, existen estados somáticos; ¿por qué añadirles otros? La introspección puede entenderse como testimonio de la propia condición corporal, como se introspecta la acidez de estómago, aunque el sujeto de la introspección sea muy vago en cuanto a detalles médicos. Cierto que mis palabras «vago» y «testimonio»

son aquí mentalistas. Pero es que mi argumento se dirige a los mentalistas; los fisicalistas no lo necesitan.

Ese argumento en favor del fisicalismo no añade gran cosa a barruntos de páginas anteriores, y, por otra parte, no añade nada a lo que ya han dicho otros [25]. Pero lo enuncio aquí teniendo en cuenta la consideración, un tanto mitigadora, ofrecida por nuestras ideas acerca de la explicación y la eliminación. ¿Es el fisicalismo una repudiación de los objetos mentales, o una teoría de los mismos? ¿Repudia el estado mental de dolor o irritación en favor de su concomitante físico, o identifica el estado mental con un estado del organismo físico (y, por consiguiente, el estado del organismo físico con el estado mental)? Esta última versión parece menos drástica. Hasta el lenguaje ordinario, en sus atribuciones menos conscientes, coincide claramente con el fisicalismo así mitigado; se dice «Juan tiene dolores», «Juan está irritado» del mismo objeto exactamente que «Juan es alto». Lo mejor que puede decirse al caracterizar el fisicalismo así mitigadamente concebido es que no proclama ninguna diferencia insuperable entre lo mental y lo físico. Y precisamente porque eso es lo mejor que se puede decir en defensa del fisicalismo, alguien querrá argüir que la distinción entre un fisicalismo eliminativo y otro explicativo es irreal [26].

Otro paralelo es la teoría molecular. ¿Repudia esa teoría nuestros sólidos domésticos, proclamando enjambres de moléculas en su lugar, o mantiene los sólidos y los explica como enjambres subdivisibles en moléculas? Eddington adoptó en sus primeras páginas la primera solución; el sentido común, representado por la señorita Stebbing, adoptó la otra [27]. La opción misma es irreal. Y la cosa no es tan sorprendente como para tener interés, salvo a título de nueva ayuda analógica para apreciar el estatuto del fisicalismo.

Aun sin distinguir entre eliminación y explicación, hay otro sentido importante en el cual debe decirse que el fisicalismo antes descrito es menos claramente *reductivo* que la versión del número por Frege [28]. Cuando Frege explica los números como clases de clases, o los elimina en favor de clases de clases, parafrasea los contextos corrientes de las expresiones numéricas mediante contextos, ya previa-

[25] Cfr. Carnap, *The Unity of Science;* Feigl, «The 'mental' and the 'physical'»; y, en Feigl, cientos de referencias: Ver en particular Feigl, pp. 417 y s., sobre la separación del fisicalismo del asunto de la intensionalidad del párrafo 45.

[26] Tal vez sea a esta distinción a lo que se renuncia básicamente cuando se dice que «El conductismo filosófico no es una teoría metafísica; es la negación de una teoría metafísica. Consiguientemente, no afirma nada». (Ziff, p. 136.)

[27] Cfr. Urmson.

[28] Por las observaciones siguientes estoy en deuda con Davidson y con Feigl, página 425.

mente significativos, de las correspondientes expresiones para clases; así «tiene-...-miembros» cede su lugar a «$\rightharpoonup \exists$», y operadores aritméticos como «$+$» ceden su lugar a operadores de la teoría de clases adecuadamente definidos. Pero, al explicar los estados mentales como estados somáticos o eliminarlos en favor de éstos, lo que hacemos no es parafrasear contextos corrientes de términos mentales a base de contextos de términos físicos explicados independientemente. Así el «Juan tiene» de «Juan tiene dolores» y el «Juan está» de «Juan está irritado» quedan sin alteración; lo único nuevo es que se los imagina ahora con complementos fisicalistas, no mentalistas. La reducción radical que resolvería los estados mentales disolviéndolos en los elementos, previamente reconocidos, de la teoría fisiológica es un programa distinto y bastante más ambicioso.

¿Caducan las clases?

Se vio que los infinitesimales y los objetos ideales son objetos cuya admisión resulta *prima facie* útil para la teoría y, al mismo tiempo, perturbadora (cfr. sec. 51). Las clases son otro ejemplo de la misma situación, pero parecen resistirse a un tratamiento análogo al dado a aquellas otras nociones. Para cumplir las finalidades teoréticas de los infinitesimales y de los objetos ideales hallamos caminos que no apelaban en definitiva a esos objetos turbadores, los cuales quedaron consiguientemente eliminados. En cambio, no se encuentra a primera vista un rodeo semejante para las clases; más bien se siente uno obligado a seguir en este caso una vía de sentido contrario, a cargarse con las clases e intentar hacer frente a las perturbaciones que causan. Examinemos más el asunto.

Lo que molesta de las clases no es el punto, de problematicidad tan discutible, de su carácter abstracto. También los números son abstractos. Lo que ocurre es que las clases, si se toman acríticamente, conducen a absurdos. Hay infinitas paradojas de las clases; la más sencilla es la conocida paradoja russelliana de la clase $\hat{x}(x \rightharpoonup \varepsilon x)$, la cual es miembro de sí misma si, y sólo si, no es miembro de sí misma.

Pero, por otra parte, la admisión de clases como valores de las variables de la cuantificación suministra una potencia que no es fácil abandonar. Ya en las secciones 43 y 48 observamos ejemplos de esas ventajas, y luego se nos han ido añadiendo otros. Las clases pueden cumplir el trabajo de los pares ordenados y, por tanto, el de las relaciones (sec. 53), y pueden también realizar la tarea de los números naturales (sec. 54). Por lo demás, también pueden satisfacer la de los tipos más ricos de números: racionales, reales, complejos; pues éstos pueden explicarse de varios modos sobre la base de los números natu-

rales mediante construcciones adecuadas de clases y relaciones. A su vez, las funciones numéricas pueden explicarse como ciertas relaciones entre números. En definitiva, el universo de las clases no deja ya necesidad de ningún otro objeto para el edificio entero de la matemática clásica.

Esa flexibilidad de las clases para cumplir los fines de variadísimos tipos de objetos abstractos se ve con la mayor claridad en la matemática, pero no se da sólo en ese campo, como ilustra el caso de las relaciones. Pensemos, por ejemplo, en una enfermedad: una enfermedad puede entenderse como la clase de todos los segmentos temporales de sus víctimas afectados de un modo determinado. Lo mismo puede decirse de la ira y de otros estados. Dejando aparte los objetos intensionales, todos los objetos abstractos cuya admisión en el universo del discurso es útil parecen adecuadamente explicables a base de un universo que no contenga más que objetos físicos y todas las clases de los objetos de ese universo (esto es, clases de objetos físicos, clases de esas clases, etc.). En cualquier caso, no se me ocurre ninguna excepción convincente.

Tal es la fuerza de la noción de clase para la unificación de nuestra ontología abstracta. Abandonar ese beneficio y enfrentarnos otra vez con los viejos objetos abstractos, con todo su desorden primigenio, sería una molestia grave; pero aún aceptable, si todo quedara en eso. Mas hay que recordar que la utilidad de las clases no se limita a la explicación de los otros varios tipos de objetos abstractos. La potencia de la noción de clase desde otros puntos de vista, barruntada en las secciones 43 y 48, hace que siempre se tenga necesidad de ella, en la matemática y otros campos, por sus propios méritos; no sólo, pues, en sus proteicas apariciones como números, funciones, estados y todo lo demás que explican, sino también directamente como tales clases. La noción suministra, pues, una potencia teórica que no nos consta sea accesible por otras vías menos objetables.

No hay que suponer que los atributos —dejando incluso aparte sus dificultades propias (cfr. sec. 43)— merezcan consideración como medio para prescindir de las clases. Pues está claro que caen en paradojas exactamente análogas a las de las clases. En resumen: el asunto no merece mucha atención porque los atributos no están ellos mismos en buena situación y porque cualquier remedio que se encuentre para las paradojas de las clases servirá probablemente también para los atributos.

Todo eso mueve a conservar las clases y eliminar de algún modo las paradojas. No puede sorprender que una noción autocontradictoria de clase haya resultado tan potente. Una noción autocontradictoria no elimina ninguna posibilidad. Es demasiado potente, porque permite

probar verdades y falsedades sin distinción. Por tanto, el problema consiste en debilitar el concepto lo suficiente, pero no demasiado, para que siga prestando servicio.

Se conocen varios procedimientos. Todos tienen sus puntos fuertes y sus puntos débiles, y no hay ninguno del que pueda decirse que sea claramente el más satisfactorio. Todos restringen de un modo u otro la aplicabilidad universal del operador de la abstracción de clases, «$\hat{x}$»[29]. Con ello deja de valer la antigua garantía de que para cada sentencia abierta haya una clase cuyos miembros sean precisamente los valores de la variable para los cuales la sentencia resulta verdadera [30]. La cuestión de si las clases siguen luego realizando todos los servicios para los cuales se necesitan —los indicados, por ejemplo, en las páginas y capítulos anteriores— tiene entonces que resolverse para la concreta teoría restringida que se haya adoptado. Por ejemplo, la argumentación que eliminó «$\Phi\, x$» en la sección 48 tendría que volver a examinarse para establecer sus límites. Pero, en general, se consigue salvar la mayor parte de la utilidad que parecía tener la vieja teoría acrítica de clases (cuando ignorábamos felizmente sus paradojas), aparte de la simplicidad de los principios rectores. Está claro que se pierde, en cambio, la naturalidad, cualquiera que sea su valor; y se presentan numerosos sistemas de teoría de clases, de elección alternativa, incompatibles unos con otros, cada uno provisto exclusivamente de méritos austeramente pragmáticos. En la medida en que la tendencia hacia las clases, o la tolerancia filosófica de las mismas, se basaran en consideraciones de naturalidad, está claro que el nominalismo se apunta aquí un tanto.

La razón primera para favorecer los objetos físicos contra los abstractos se enunció al final de la sección 48. Movido por esas consideraciones últimas, uno puede examinar ansiosamente las posibilidades de declararse nominalista. Y sin duda puede uno decidirse a sacrificar con seguridad los beneficios sistemáticos de los objetos abstractos, considerándolos compensados por una ganancia doble: la eliminación de objetos nada deseables y la de un drástico dualismo categorial.

El programa básico para la realización de ese programa consiste en la posibilidad de decir lo que se desea decir de los objetos físicos sin invocar como auxiliares objetos abstractos. El que se interesa por los cisnes negros y no por los números querrá decir en algún momento que hay en algún sitio seis cisnes negros. La cosa no tiene

[29] Obsérvese que el «$\hat{x}$» universalmente aplicable de mi *Mathematical Logic* tiene un uso distinto: reúne «elementos», no objetos cualesquiera.

[30] Russell consigue ese mismo efecto mediante un método que preserva en realidad la letra, si no el espíritu, de la vieja garantía: lo que hace es eliminar una parte del campo de las sentencias abiertas. (Cfr. sección 47.)

aún dificultad. La forma «Hay n objetos x tales que Fx» puede, en efecto, parafrasearse para cada n con la ayuda de « = » y los cuantificadores (cfr. sec. 24), y, por tanto, no exige números como valores de las variables de la cuantificación. Tampoco es teóricamente difícil introducir una variable temporal, y hasta cuantificarla; pues los tiempos, de acuerdo con la sección 36, pueden tomarse como objetos físicos.

Las dificultades empiezan con formas como «Hay precisamente tantos maridos como esposas». «$(\exists n)$ (hay n maridos y hay n esposas)» no es adecuada, porque requiere números como valores de variables cuantificadas. Tampoco bastará «Hay una correlación entre maridos y esposas», porque esta sentencia exige relaciones como valores de las variables. Y problemas análogos se plantean con «más que», «el doble que», etc.

Otra dificultad consiste en que el nominalista se priva de la técnica de Frege para parafrasear «antepasado» a base de «progenitor» y de la cuantificación de clases (sec. 48). Puede sin duda aceptar separadamente «antepasado» por un lado y «progenitor» por otro; pero pierde la teoría que vincula ambos términos. Así tiene que aceptar como ley irreducible la que dice que antepasados de antepasados son antepasados, en vez de poder considerarla implícitamente contenida en la paráfrasis de Frege. Por lo demás, el ejemplo de «antepasado» no es sino uno entre innumerables. Para toda sentencia abierta de dos variables se requiere otra que sea para ella lo que «x es antepasado de y» es a «x es progenitor de y». La conexión es suficientemente importante para dar frutos en general.

El nominalista no se encuentra completamente indefenso ante esas dificultades. Perdiendo un poco de naturalidad, de simplicidad y de generalidad, puede arbitrar otras paráfrasis de «antepasado», «tantos cuantos», etc., que cuantifiquen sobre objetos físicos, no abstractos [31]. Pero lo que pasa es que se encuentra ante otras dificultades más. El naturalista tendrá que organizar sus ciencias naturales sin la ayuda de la matemática; pues la matemática, salvo en algunas partes muy triviales, como la aritmética más elemental, está irremediablemente obligada a la cuantificación de objetos abstractos [32].

[31] Cfr. Goodman y Quine.

[32] El programa nominalista parece satisfecho sin gran esfuerzo en el caso de que se considere aplicable la eliminación de las clases por Whitehead y Russell mediante una teoría de los símbolos incompletos. Pero eso es sólo apariencia; la teoría de los símbolos incompletos elimina las clases para instaurar los atributos. Cfr. mi «Whitehead and the rise of modern logic». Más sobre el alcance del nominalismo en mi *From a Logical Point of View,* ensayo 6; *Goodman, Structure of Appearance,* cap. II; Martin, *Truth and Denotation,* cap. XIII; Stegmüller.

Por otra parte, aunque una doctrina estrictamente nominalista sea demasiado exigente para poder sostenerse, siempre son posibles compromisos. Las paradojas lógicas, que hace poco parecían suministrar al menos un último, ligero empujón hacia el nominalismo, no se habrían presentado nunca si las clases autorizadas hubieran sido las de objetos concretos, las clases de clases de objetos concretos, y así sucesivamente, pero sólo hasta cierta frontera fija o nivel determinado, y no más allá. Esta restricción arruinaría la explicación del número, así como otras tareas matemáticas en la misma línea; pero sería menos austera que el nominalismo; y los números podrían introducirse en ella sin explicación, si se deseara. Está claro que la mayoría de esos compromisos no tienen interés como filosofías generales, a causa de la arbitrariedad de la elección del lugar en el que se traza la frontera. En la práctica, el que los maneja se ve inclinado a ser cada vez más indulgente a medida que se lo sugiere la ocasión.

De todos modos, sigue habiendo un lugar para el nominalismo, y para varios grados intermedios de negación de objetos abstractos, en el supuesto de que, con Conant, contemplemos la ciencia no como una evolutiva visión del mundo, sino como una multiplicidad de teorías en funcionamiento (cfr. final de la sec. 51). El nominalista puede explicitar su predilección en determinadas ramas, y referirse a ellas con orgullo por el perfeccionamiento teorético aportado a las mismas. Con esa misma inspiración, incluso el matemático, que es realista *ex officio,* será siempre feliz si descubre que determinados resultados matemáticos que imaginaba dependientes de funciones o clases de números, por ejemplo, pueden demostrarse otra vez sin apelar a más objetos que los números. En general, resulta útil para la comprensión el investigar nuestras presuposiciones sobre objetos y otras cosas en cada caso, así como el favorecer la economía ontológica en cada proyecto, aunque para el próximo necesitemos una ontología más laxa. Pero también es importante disponer de las teorías matemáticas menos económicas y más potentes, para usarlas como herramientas de la invención, para pasar a contextos imprevistos, aunque luego, en cada uno de esos casos, hagamos esfuerzos por hallar modos más económicos de conseguir los mismos resultados.

Ascenso semántico

Este capítulo se ha ocupado sobre todo en la cuestión de cuáles son los objetos que hay que reconocer. Pero, igual que muchos capítulos anteriores, ha seguido en realidad tratando directamente de palabras. Una parte de nuestro problema era el de los compro-

misos de una teoría en cuanto a reconocimiento de objetos (sec. 49), y está claro que esta cuestión de segundo orden es una cuestión acerca de palabras. Pero lo notable es que hemos hablado más de palabras que de objetos incluso cuando más directamente atendíamos a la cuestión primaria, la de qué hay realmente, qué objetos hay que admitir de acuerdo con nuestro propio planteamiento.

No hubiera ocurrido eso si —y en la medida en que— nos hubiéramos atenido a hablar de si existen unicornios. Un discurso acerca de objetos no lingüísticos habría sido un medio excelente para debatir tales cuestiones. Pero, en cuanto que la discusión se refiere a si hay puntos, millas, números, atributos, proposiciones, hechos o clases, adquiere en cierto sentido un cuño filosófico y nos encontramos en seguida hablando de palabras, excluyendo casi los objetos no lingüísticos que están en discusión.

Carnap ha sostenido durante mucho tiempo que las cuestiones de la filosofía —cuando son cuestiones de verdad— lo son de lenguaje; y la presente observación parece abonar su tesis. Carnap sostiene que las cuestiones filosóficas relativas a la pregunta acerca de lo que hay preguntan en realidad de qué modo podemos conformar adecuadamente nuestro «marco lingüístico», o sea, que no preguntan, como en el caso del unicornio, acerca de realidad extralingüística [33]. Así afirma, por último, que esas cuestiones filosóficas son sólo aparentemente cuestiones acerca de clases de objetos, y realmente, cuestiones pragmáticas acerca del uso del lenguaje.

Mas ¿por qué habría de ser eso verdadero de las cuestiones filosóficas y no de las cuestiones teoréticas en general? Esa distinción de estatuto está inmediatamente ligada a la noción de analiticidad (sección 14), y no es muy digna de confianza. En última instancia, las sentencias teoréticas en general no pueden defenderse más que pragmáticamente; lo único que podemos hacer es exponer los métodos estructurales de la teoría que las contiene, junto con sentencias directamente condicionadas a estimulaciones varias. ¿Cómo puede entonces Carnap establecer una frontera a lo largo de este hemisferio teorético para sostener que las sentencias situadas a una parte de la misma tienen el privilegio de un contenido no verbal, o significación no verbal, de lo que carecerían las que se encuentran al otro lado de la línea de demarcación? Su apelación a la conveniencia del marco lingüístico permite precisamente conexiones pragmáticas que cruzan esa línea. Y ¿qué otra clase de conexión puede exigirse, salvo en el caso del condicionamiento directo, a estimulaciones no verbales?

Reconoceremos, sin embargo, un cierto paso del discurso sobre

[33] Carnap, «Empiricism, semantics, and ontology».

objetos al discurso sobre palabras a medida que la discusión pasa de la existencia de unicornios a la de puntos, metros, millas, clases y lo demás. ¿Cómo explicar ese cambio? Creo que podemos explicarlo de un modo muy general dando adecuada razón de una maniobra muy útil y muy usada a la que llamaré *ascenso semántico.*

Se trata del paso que nos lleva de un discurso acerca de millas a un discurso acerca de «milla». Se trata de la maniobra que nos lleva del modo material *(inhaltlich)* de hablar al modo formal, sea dicho así por respeto a una vieja terminología de Carnap. Se trata del paso que nos lleva del discurso con ciertos términos al discurso acerca de ellos. Se trata, precisamente, del cambio que Carnap entiende como la operación que despoja a las cuestiones filosóficas de su engañoso disfraz y las formula entonces según su verdadero color. Pero lo que no acepto es precisamente esta tesis de Carnap. Tal como voy a entenderlo, el ascenso semántico se aplica en todas partes [34]. «Hay unicornios en Grecia» puede parafrasearse por «'Unicornio' es verdadero de alguna criatura de Grecia», si es que tiene algún interés parafrasearla. Pero resulta que el ascenso semántico es más útil en contextos filosóficos que en la mayoría de los demás; y creo que puedo explicar por qué.

Consideremos qué aspecto tendría una discusión acerca de la existencia de millas sin ascender al discurso sobre «milla». «Claro que hay millas. Cada vez que tenga usted 1760 yardas, tendrá una milla.» «Pero es que tampoco hay yardas. Hay sólo cuerpos de longitudes varias.» «¿Entonces es que la Tierra y la Luna están separadas por cuerpos de varias longitudes?» La continuación se perderá ciertamente en un juego estéril de invectivas y de *ignorantia elenchi.* En cambio, si ascendemos a «milla» y nos preguntamos cuáles de sus contextos son útiles y para qué fines, podemos conseguir algo claro, porque no quedamos ya presos en las redes de los usos que se oponen unos a otros.

La estrategia del ascenso semántico consiste en llevar la discusión a un dominio en el cual ambas partes coinciden mucho más fácilmente acerca de los objetos (que son palabras) y de los términos principales referentes a ellos. Las palabras o sus inscripciones —a diferencia de los puntos, los metros, las millas, las clases y todo lo demás de este tipo— son objetos tangibles y de las dimensiones adecuadas a la plaza pública, en la cual se comunican tan fácilmente hombres dotados de

[34] Dicho brevemente: rechazo la doctrina carnapiana de las sentencias «cuasi-sintácticas» o «pseudo-objetivas», pero acepto su distinción entre los modos material y formal de hablar. Cfr. su *Logical Syntax,* § 63-64. (Si no recuerdo mal, fui yo quien propuso en 1934 «modo material» [«material mode»] como traducción de su tecnicismo alemán.)

esquemas conceptuales diversos. La estrategia consiste en ascender hasta la parte común de dos esquemas conceptuales fundamentalmente dispares, para discutir mejor los dispares fundamentos. No puede, pues, asombrar que sea útil en filosofía.

Pero también se presenta en las ciencias de la naturaleza. La teoría einsteiniana de la relatividad se aceptó no sólo a consecuencia de una nueva reflexión acerca del tiempo, la luz, los cuerpos acelerados y las perturbaciones de Mercurio, sino también como fruto de consideraciones referentes a la teoría misma tomada como discurso, a su simplicidad en comparación con otras teorías posibles. Su discrepancia respecto de las concepciones clásicas del tiempo y la longitud absolutos son demasiado radicales para poder discutirse eficazmente en el plano del discurso acerca de objetos, sin la ayuda del ascenso semántico. En grados menores, se produjo un caso parecido con ocasión de la ruptura del punto de vista tradicional por las doctrinas de las moléculas y de los electrones. Podría establecerse una interesante y significativa escala en la cual las nociones del tipo de estas dos últimas aparecerían después de los fantasmas y los unicornios y antes de los puntos, los metros y las millas.

El expediente del ascenso semántico se ha utilizado intensa y cuidadosamente en los estudios de la axiomática matemática, para evitar, según lo dicho antes, la *ignorantia elenchi.* Al axiomatizar una teoría ya familiar —la geometría, por ejemplo— uno corría siempre el peligro de creer que había deducido estrictamente de los axiomas alguna verdad muy conocida de la teoría, cuando en realidad había utilizado inadvertidamente otro conocimiento geométrico. Como precaución contra ese peligro se recurrió primero a un expediente distinto del ascenso semántico: la desinterpretación. Se fingía no entender más que el vocabulario lógico, no los términos propios del sistema axiomático de que se tratara. El procedimiento permitía excluir la información ajena a los axiomas y limitar las inferencias realmente a lo que implican lógicamente los axiomas. El expediente de la desinterpretación tuvo imponentes resultados secundarios, buenos algunos, como el nacimiento del álgebra abstracta, y algunos malos, como la noción de que en la matemática pura «no sabemos nunca de qué estamos hablando ni si lo que estamos diciendo es verdad» [35]. Sea de ello lo que fuere, la plena formalización de la lógica, posibilitada por Frege, presentó una precaución aún más fina contra la *ignorantia elenchi* en los estudios axiomáticos; ese nuevo procedimiento es precisamente un caso de lo que vengo llamando ascenso

[35] Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays,* p. 75. El ensayo en cuestión data de 1901, y, afortunadamente, el aforismo no expresa una actitud perdurable de Russell. Pero sí que es una actitud muy difundida.

semántico. Dado el aparato deductivo de la lógica, en la forma de operaciones caracterizadas para aplicar a formas notacionales, la cuestión de si una fórmula determinada se sigue lógicamente de unos axiomas dados se reduce a la de si las operaciones descritas sobre formas notacionales pueden llevar a esa fórmula a partir de los axiomas. Y puede darse una respuesta a esa cuestión sin necesidad de desinterpretar y sin el riesgo de circularidad, y hasta sin usar, en realidad, los términos de la teoría: sin más que hablar de ellos y de las operaciones que se les aplican.

Hay que recoger otra razón más en favor del ascenso semántico como expediente filosófico. Es una razón que vale también, y aun *a fortiori,* para la lógica; empecemos, pues, por ésta. La mayoría de las verdades de la lógica elemental contienen términos extralógicos; así, por ejemplo, los contiene la sentencia silogística de los manuales «Si todos los griegos son hombres y todos los hombres son mortales...», etc. En cambio, las principales verdades de la física no contienen más que términos de la física. Por eso, mientras que podemos exponer la física en su plena generalidad sin ascenso semántico, no podemos exponer la lógica de un modo general si no es hablando de formas de sentencias. La generalidad deseada en la física puede conseguirse mediante la cuantificación sobre objetos no lingüísticos, mientras que la dimensión de generalidad deseada para la lógica atraviesa lo que puede conseguirse con esa cuantificación. La diferencia se debe a la forma del campo, no al contenido; el anterior silogismo acerca de los griegos no debe necesariamente su verdad al lenguaje de un modo más peculiar que otras sentencias.

Hay esfuerzos característicamente filosóficos —como los que recogen las perplejidades del cazar leones o el creer (secs. 30-32)— que se parecen a la lógica en su necesidad de utilizar el ascenso semántico como medio para generalizar más allá de los ejemplos [36]. No pienso negar que la aclaración de las perplejidades acerca del cazar leones o el creer y sus análogos se deba a un perfeccionamiento de la estructura del discurso; pero lo mismo puede decirse de cualquier progreso en física, aunque esta última reestructuración se realice (como a menudo ocurre) dentro de un discurso acerca de objetos, y no por ascenso semántico.

Lo esencial es esto: no es verdad que las consideraciones de eficacia sistemática, las consideraciones ampliamente pragmáticas, sean operativas sólo cuando procedemos a un ascenso semántico y hablamos de teoría, mientras que las consideraciones factuales acerca del comportamiento de objetos en el mundo serían operativas sólo si se evi-

[36] El estilo característico del último período de Wittgenstein consistía en evitar el ascenso semántico por el procedimiento de encerrarse en los ejemplos.

tara el ascenso semántico y se hablara dentro de la teoría. En los dos casos son igualmente esenciales las consideraciones de eficacia sistemática; lo que pasa es que en el primero las verbalizamos, y en el segundo nos dejamos guiar tácitamente por ellas. Y las consideraciones acerca del comportamiento de objetos en el mundo, incluso del comportamiento que afecta a nuestras superficies sensibles por el contacto a la radiación, son también esenciales en los dos casos.

Hay dos razones por las cuales se tiene la sensación de que la observación no tiene tanto peso en lógica y filosofía como en la física teórica. Una de ellas puede entenderse como consecuencia de desconfianza para con el ascenso semántico. La otra tiene sus raíces en las clasificaciones gremiales de los estudios y especializaciones. Este último factor tiende también a producir la sensación de que la observación no tiene tanta importancia en matemática como en física teórica. Como las aserciones teoréticas de la física son terminológicamente físicas, se les concede en general un cierto contenido empírico debido a las observaciones físicas, las cuales, por indirectamente que sea, se sistematizan con ayuda de aquellas afirmaciones teoréticas; mientras que las leyes de la llamada lógica y la llamada matemática, por útiles que sean en la sistematización de las observaciones físicas, no suscitan por eso la sensación de captar sustancia empírica alguna. Más razonable es la actitud que no ve en todo eso más que variaciones graduales en cuanto a la posición central de la estructura teorética y en cuanto a la relevancia para un conjunto u otro de observaciones.

En la sección 49 hablé de ciertas fintas mediante las cuales algunos filósofos han creído que podían disfrutar de los beneficios sistemáticos de los objetos abstractos sin tener que soportar a éstos mismos. Hay otra finta de ese tipo en el objeto de mi crítica durante estas últimas páginas: la idea de que la aceptación de tales objetos es una convención lingüística distinta de algún modo de las opiniones serias acerca de la realidad.

La cuestión de lo que hay es preocupación común a la filosofía y otros géneros no imaginativos. Sólo en parte —pero con bastante detalle— hemos dado la respuesta descriptiva. En los libros de geografía y astronomía se describe un repertorio representativo de masas de tierra, mares, planetas y estrellas, y en las biografías y en los libros de arte se describe cierto accidental bípedo, o algún objeto de tamaño medio. La descripción se frena por la producción en masa en la zoología, la botánica y la mineralogía, ciencias en las cuales las cosas se agrupan según sus parecidos y se describen colectivamente. La física, mediante una abstracción aún más desconsiderada de las diferencias de detalle, lleva todavía más lejos la descripción masiva. Y hasta la matemática pura pertenece al ámbito de la respuesta

descriptiva a la pregunta por lo que hay; pues las cosas acerca de las cuales pregunta esa cuestión no excluyen los números, las clases, las funciones, etc., si eso es parte de lo que hay y de lo que trata la matemática pura.

Sólo la amplitud de las categorías establece una distinción entre el interés ontológico del filósofo y todo eso otro. Dados los objetos físicos en general, el que tiene que decidir acerca de unicornios es el científico de la naturaleza. Dadas clases, o cualquier otro reino amplio de objetos requeridos por el matemático, es tarea de éste el decir si hay en particular números primos pares, o números cubos que sean sumas de pares de números cubos. En cambio, lo propio de la ontología es el escrutinio de esa aceptación acrítica del reino de los objetos físicos mismo, o del de las clases, etc. La tarea consiste aquí en explicar lo que había estado implícito, en precisar lo que había sido vago, en exponer y resolver paradojas, deshacer nudos, arrancar plantas atrofiadas, llevar la luz a los barrios bajos ontológicos.

La tarea del filósofo difiere, pues, de la otra en detalle; pero no de un modo tan drástico como el que suponen los que imaginan en favor del filósofo una privilegiada perspectiva fuera del esquema conceptual que toma a su cargo. No hay exilio cósmico. El filósofo no puede estudiar ni revisar el esquema conceptual básico de la ciencia y el sentido común sin tener él mismo algún esquema conceptual, el mismo o cualquier otro, que no estará menos necesitado de escrutinio filosófico, y que le es imprescindible para trabajar. El filósofo puede llevar a cabo ese escrutinio y perfeccionar el sistema desde dentro, apelando a la coherencia y a la simplicidad; pero éste es el método del teórico en general. El filósofo recurre al ascenso semántico; pero lo mismo hace el científico. Y si el científico teórico está obligado a salvar, por sus remotas vías, las posibles conexiones con la estimulación no verbal, también lo está el filósofo, aunque sea aún más remotamente. Es verdad que ningún experimento zanjará nunca una cuestión ontológica; pero eso se debe exclusivamente a que estas cuestiones están conectadas con la irritación de las superficies sensibles de un modo particularmente múltiple, y a través del laberinto de la teoría intermedia.

[Versión castellana de Manuel Sacristán.]

P. F. Strawson

ANALISIS Y METAFISICA DESCRIPTIVA *

I

Se dice con razón que la filosofía inglesa del período comprendido entre las dos guerras mundiales ha estado dominada por la noción de análisis. Se podría decir lo mismo de la filosofía inglesa y americana de la postguerra, aunque es necesario añadir que ahora se trata de una concepción del análisis muy distinta a la anterior y que, incluso antes de la guerra, no se ha dado siempre el mismo significado a la palabra «análisis». Me parece, no obstante, que había una cierta idea que no estaba demasiado alejada de la mente de todos aquellos que en aquella época pretendían aplicar el método analítico o, al menos, lo elogiaban. Era la creencia de que una traducción o paráfrasis ideal constituía el fin del análisis —fin, quizá, también él ideal. Según esta concepción los principales problemas de la filosofía serían resueltos si se podían traducir las frases del discurso ordinario que contuvieran conceptos problemáticos por medio de otras frases que dejaran ver claramente las complejidades subyacentes a esos conceptos; o, si era posible, transponer las frases ordinarias cuya estructura gramatical pudiera inducir a error a una forma que pusiera en evidencia la verdadera estructura de los pensamientos que expresaban o de los hechos que afirmaban. Entre aquellos que sostenían esta concepción había algunos que pensaban que la nueva lógica formal de los *Principia*

* [«Analyse, science et métaphysique», publicado en *La Philosophie analytique*, Editions de Minuit, París, 1962.]

[II Fragmentos de los capítulos I y III de *Individuals*, Methuen and C. Ltd., Londres, 1956.]

Mathematica iba a proporcionar la estructura general del lenguaje de las paráfrasis, las formas generales de las frases esclarecedoras. Había incluso algunos que creían saber cuál sería el carácter de los últimos elementos del análisis, cuáles serían los términos que proporcionarían el contenido de esas formas generales: los términos últimos, según ellos, serían los datos inmediatos de los sentidos, esos objetos efímeros tan queridos de los filósofos ingleses empiristas desde el siglo XVII hasta nuestros días... Había otros que, aun permaneciendo escépticos o sin tomar partido sobre esos puntos, no por ello dejaban de compartir la aceptación general de la paráfrasis como fin ideal del análisis.

Hacia el final de la época de la que hablo se comenzó a manifestar una cierta desilusión entre los partidarios de esta concepción del análisis. La influencia de Wittgenstein, por un lado, que daba conferencias de un género totalmente nuevo en Cambridge, comenzaba a hacerse sentir fuera de ese medio restringido permitiendo creer en la existencia de un método filosófico más flexible y fecundo a la vez. Por otro, los resultados del análisis tal cual se había practicado hasta entonces, resultaban decepcionantes. Las frases del discurso ordinario parecían resistirse en último término, a ser encorsetadas en los moldes que habían sido diseñados bajo la inspiración de aquellos que tenían ideas preconcebidas acerca de la forma o el contenido idóneos de las paráfrasis clarificantes. Incluso las interpretaciones más seductoras a primera vista provocaban a la larga dudas y reservas y acabaron por ser repudiadas. Por ello, al final de este período, cundió un sentimiento de duda general ya que parecía que no se podía llegar a ningún tipo de análisis más que sacrificando el sentido o una parte del sentido de lo que se quería analizar. Quien quería analizar falseaba o, si conservaba el sentido del original, su pretendido análisis ostentaba un carácter circular.

Si la traducción, como método filosófico, no daba verdaderos resultados, era necesario evidentemente renunciar a ella. Sin embargo, aún renunciando por completo a tal ideal, es posible conservar algunas cosas del programa original del análisis. Este puede efectuarse al menos según dos vías aparentemente opuestas. Las frases del discurso ordinario responden a nuestras necesidades cotidianas y no dejan en general nada que desear desde el punto de vista de la claridad práctica, pero parece que sí dejan bastante que desear desde el punto de vista de la claridad filosófica. De ahí el programa de traducirlas en frases ideales cuya estructura y contenido responderían a nuestras necesidades de comprensión filosóficas. Las frases del discurso ordinario, no obstante, parecen resistirse a tal traducción y, por tanto, se hace preciso escoger. Se puede conservar el propósito de construir frases ideales, renunciando definitivamente a la esperanza de que tengan

exactamente el mismo sentido que las frases del discurso ordinario; o se puede retener la pretensión de esclarecer el sentido preciso de las frases ordinarias aceptando con ello que no es encontrando paráfrasis ideales como se va a lograr ese esclarecimiento. La primera vía es la de la reconstrucción lingüística, la segunda, la de la descripción lingüística. Seguir el primer método, en su forma más rigurosa y desarrollada, es construir un sistema formal que emplee el aparato de la lógica moderna y donde los conceptos que han de procurar el contenido del sistema se introducen por medio de axiomas y definiciones. La construcción del sistema estará generalmente acompañada de observaciones que, permaneciendo totalmente fuera del propio sistema, servirán de un modo u otro para ligar los conceptos del sistema con los que solemos usar de una manera no sistemática. Este es el método de la «reconstrucción racional». El sistema de la lógica elemental, que sirve de marco general, es él mismo una reconstrucción de este género, una reconstrucción del grupo de conceptos expresados por las «constantes lógicas» de la vida cotidiana. Seguir el segundo método parece ser una cosa bastante diferente, ya que desea no reconstruir, sino describir las complejas funciones lógicas que nos presentan los conceptos de la vida cotidiana. No se trata de prescribir un funcionamiento modelo de palabras modelo, sino de describir el funcionamiento efectivo de palabras reales; no de establecer reglas, sino de observar usos. Evidentemente el primer método tiene ciertas ventajas: se ve claramente el carácter y las capacidades del aparato del que uno se va a servir y se sabe qué género de resultados debe uno esperar. Aquel que escoja el segundo método no encuentra la misma ventaja. A menos de contentarse con producir y yuxtaponer ejemplos particulares y nada más, tendrá necesidad de un metavocabulario bien ordenado que le permita caracterizar lo que descubra. *Ex hypothesi,* el metavocabulario bien ordenado del primer método no le bastará para sus necesidades. Estará, pues, obligado a fabricar sus propios instrumentos y con demasiada frecuencia éstos, improvisados apresuradamente y sobrecargados de analogías y recuerdos, se revelan como poco manejables, se desgastan después de una sola operación y no sirven más que para mutilar lo que debieran diseccionar detalladamente.

Querría examinar con más detalles estos dos métodos aparentemente opuestos y comparar los méritos que desde el punto de vista del esclarecimiento filosófico ambos pretenden ofrecer. Resulta obvio que el resultado de tal comparación va a depender en parte del sentido que se dé a la noción de esclarecimiento. Esta noción podría entenderse de tal manera que no fuese demasiado difícil resolver la cuestión en favor del método de la reconstrucción. Tal resultado se conseguiría, por ejemplo, si se aceptase para el término «esclarecimiento» el sen-

tido que Carnap parece darle en el primer capítulo de su obra sobre los *Fundamentos lógicos de la probabilidad* *. Un concepto no científico se esclarece, en este sentido, si es reemplazado o sustituido por otro concepto que difiere del primero en que es a la vez *exacto* y *fecundo*. Decir que un concepto es fecundo, según él, es decir que podría jugar un papel importante en la formulación de teoremas lógicos o de leyes de la ciencia empírica. Decir que un concepto es exacto es decir que las reglas que gobiernan su empleo son tales que pueden encontrar un lugar definido dentro de un «sistema bien organizado de conceptos científicos». Un sistema bien organizado de conceptos científicos es, parece, un sistema formal que los incorpora. Si alguien, estando de acuerdo tácitamente con todos estos puntos, sostuviese que el mejor medio de llegar al esclarecimiento es el de construir un tal sistema, hablaría, sin duda, con reticencia.

Incluso si no se va tan lejos, si se considera el esclarecimiento de una manera menos precisa, como la introducción con fines científicos de conceptos fecundos y científicamente exactos para reemplazar algunos de aquellos de los que nos servimos para todos los otros fines, ordinarios o extraordinarios, de la vida cotidiana, el desacuerdo entre los dos métodos no tendría, en cualquier caso, mucho interés. Yo no tengo la competencia necesaria para discutir en que medida los científicos teóricos examinan de cerca el comportamiento de las palabras en el discurso ordinario o construyen sistemas de axiomas. Me parece extremadamente poco probable que se entreguen excesivamente a la primera de estas dos actividades y tengo mis sospechas (que podrían ser mal fundadas) de que los lógicos exageran la importancia que ellos conceden, o deberían conceder, a la segunda. Mas esta falta de competencia no me molesta en absoluto, puesto que, sea o no la técnica reconstruccionista el medio correcto de preparar una idea para que pueda servir en las ciencias, una cosa al menos nos parece evidente a primera vista, y es que, si alguien quiere llegar a una comprensión filosófica de los conceptos esenciales del lenguaje no científico, ofrecerle explicaciones formales de los términos claves de las teorías científicas es actuar con una inconsecuencia total, es confundirse por completo; sería como ofrecer un manual de filosofía a alguien que dijera, suspirando, que querría comprender los movimientos del corazón humano. A decir verdad, en el caso de varios conceptos que planteasen problemas de orden filosófico, es difícil saber dónde buscar conceptos científicamente admisibles que les correspondiesen de algún modo. No obstante, nuestra conclusión continúa siendo válida incluso para los casos en que existe una correlación evidente. Podríamos

* Carnap, R., *Logical Foundations of Probability*. The University of Chicago Press, Ill., 2.ª ed., 1962. Esp. pp. 3-8. *[N. del T.]*

tomar como ejemplo el caso del esclarecimiento del concepto no científico de «calor» por la introducción del concepto exacto y científicamente fecundo de «temperatura», citado por el mismo Carnap. En general, los conceptos sensoriales han constituido una fuente inagotable de dificultades filosóficas. ¿Cuáles son las relaciones mutuas entre las sensaciones táctiles, auditivas y ópticas que recibimos de un objeto, cuál es la relación entre esas sensaciones y el objeto mismo? ¿Del hecho de que un objeto parezca frío a un primer individuo y caliente a un segundo se sigue que el objeto no esté en realidad ni caliente ni frío, que no pueda poseer ninguna propiedad análoga? Se puede dar una respuesta a estas cuestiones o bien explicar los hechos y las dificultades que nos llevan a plantearlas, pero tal cosa no se hace por medio de ejercicios formales que supongan el empleo científico de los conceptos de temperatura, longitud de onda o frecuencia. En realidad, la introducción de conceptos científicos es capaz de crear numerosos problemas que encuentran su origen en una incomprensión de las relaciones entre dos maneras de emplear el lenguaje para hablar de las cosas materiales, es decir, de las relaciones entre los vocabularios cuantitativo y sensorial. Esta incomprensión no será eliminada por una exposición del funcionamiento formal de los conceptos cuantitativos.

Es posible, no obstante, entender la noción de esclarecimiento, y el papel que en ella pueda jugar la construcción de sistemas, en un sentido diferente y más filosófico, de forma que el debate entre nuestros dos métodos sigue abierto y estamos en la obligación de proseguirlo. El partidario del construccionismo podrá conceder que introducir con fines científicos conceptos exactos es una cosa y esclarecer los conceptos ordinarios es otra, y que, además, esta última tarea es la que compete a la filosofía. Podrá conceder eso y, sin embargo, seguir pretendiendo todavía que esa última tarea sería realizada de mejor manera siguiendo el método de construcción de sistemas. Puede mantener que los intentos para analizar las formas del discurso ordinario serán inevitablemente frustrados por el carácter deshilvanado, la falta de orden, la inestabilidad y la complejidad del lenguaje común. En lugar de proseguir tal análisis, dirá, construyamos modelos lúcidos de ese lenguaje (o de algunas partes de él), donde todas las relaciones lógicas *esenciales* de nuestros conceptos ordinarios podrán ser puestas en evidencia, ya que serán suprimidas todas las confusiones sin fundamento de nuestras locuciones habituales. Tal modelo de lenguaje debe ostentar los siguientes rasgos: en primer lugar, ha de ser esencialmente lúcido y en él los conceptos claves del sistema se relacionarán los unos con los otros en modos precisos y determinados, mientras que, por los términos mismos de nuestra hipótesis, los conceptos ordinarios

que se quiere esclarecer no tienen tales relaciones precisas y determinadas ni entre ellos mismos ni con otros conceptos ordinarios de los que pudiéramos servirnos para explicarlos. En segundo lugar, algunos al menos de los conceptos claves del sistema estarán muy próximos, en algunos aspectos importantes, a los conceptos ordinarios que se quiere esclarecer. El sistema completo aparecerá, pues, como una estructura precisa y rígida, de la cual nuestro aparato conceptual normal no es más que una aproximación deshilvanada y vaga.

Se ve, entonces, fácilmente ahora cómo el debate entre los partidarios de nuestros dos métodos podría desembocar de nuevo en un callejón sin salida de poco interés, dado que, por un lado, se podría sostener de manera dogmática que es precisamente en nuestro dominio de la forma de operar de tal sistema en lo que consiste la comprensión filosófica de los conceptos a esclarecer y, por otro, se podría mantener también de manera dogmática que, ya que, *ex hypothesi,* los conceptos ordinarios que se quiere examinar no funcionan según las reglas precisas que se imponen a los conceptos modelo del sistema, no se podrá, entonces, comprender verdaderamente aquéllos más que observando de cerca cómo funcionan de hecho, es decir, estudiando el uso ordinario de las locuciones que están en cuestión. Llegamos, pues, con esto a una vía muerta, porque cada parte se rehúsa a calificar como comprensión un estado de espíritu que no se deja alcanzar por el método al que cada uno se adhiere.

Quizá sea imposible evitar este punto muerto, pues puede que nos enfrentemos aquí, parcialmente al menos, con una cuestión de gusto, de elección personal. Existen, no obstante, algunas consideraciones que podrían ejercer alguna influencia sobre esa elección, porque cuando nosotros queremos definir la comprensión filosófica es razonable el que recordemos que el carácter de los problemas y de las incomprensiones es semejante. Volveré sobre este punto un poco más tarde, pero querría desarrollarle ahora sólo parcialmente para atraer vuestra atención sobre algunas de las dificultades que encontraría un construccionista en la posición que nosotros suponemos que ocupa ahora.

El constructivista reconocerá, sin duda, que es necesario interpretar las expresiones lingüísticas de su teoría. Esta interpretación no se consigue meramente por medio de las relaciones formales que existen entre los conceptos artificiales que nos ofrece la teoría. Es necesario también explicar la significación de las locuciones que expresan los conceptos artificiales en términos que no dependan de la teoría y cuya significación es ya conocida. Es indispensable un mínimo de referencias extrasistemáticas, aunque en principio esto no debe suscitar ninguna dificultad. Desde el momento en que se haya establecido un número restringido de contactos fuera del sistema, la significación de

los otros elementos se deducirá de sus relaciones —relaciones lucidamente definidas dentro del sistema— con aquellos a los que se ha dado una interpretación extrasistemática. Pero si el constructivista desea justificar su pretensión de llegar a un esclarecimiento total no basta, aunque ello sea necesario, el que la interpretación de las expresiones lingüísticas de su teoría esté determinada. La pretensión de esclarecimiento resultará vana si los resultados que se obtienen no tienen relación con los problemas y dificultades filosóficas que suscitan usualmente los conceptos que se quiere esclarecer. Ahora bien, es cosa admitida el que esos problemas y dificultades encuentran su origen, en el caso de los conceptos no construidos, en los modos de funcionamiento inaprehensibles de las locuciones naturales. El constructivista tiene, precisamente, la intención de resolver o de disipar los problemas y dificultades que nacen de tal forma, pero ¿cómo alcanzar esa meta a menos que establezcamos puntos de contacto fuera del sistema, no solamente en el pequeño número de puntos necesario para determinar la interpretación de los conceptos construidos, sino en *cada* punto donde surjan problemas y dificultades relativas a los conceptos no construidos? Es decir, para que el funcionamiento claro de los conceptos construidos pueda esclarecer los problemas y dificultades que tienen su origen en el oscuro funcionamiento de los conceptos no construidos, es necesario hacer resaltar el modo en cómo precisamente aquellos conceptos se unen a estos últimos o parten de ellos. ¿Y cómo llegar a ese resultado sin describir exactamente los modos de funcionamiento de los conceptos no construidos? Sin embargo, tal tarea es precisamente la de describir el funcionamiento lógico de las locuciones del discurso natural, y únicamente ella podrá, por sus propios medios, permitirnos resolver los problemas y las dificultades que tienen su origen en los modos de comportamiento inaprehensibles de los conceptos no construidos. Yo no pretendo negar que la construcción de un modelo que nos permitiera hacer comparaciones lingüísticas no pudiese sernos alguna vez de una gran ayuda en la realización de esta tarea, pero sí quiero oponerme a la afirmación de que la construcción y contemplación de un modelo de tal tipo pueda sustituirla y querría sugerir que se cree en tal posibilidad solamente cuando se ha abandonado la intención de llegar al esclarecimiento filosófico y nos hemos dejado seducir por los encantos de alguna otra empresa: la de hacer avanzar la ciencia, por ejemplo. Querría añadir también que la utilidad general de los sistemas de conceptos construidos como objetos de comparación con los conceptos naturales donde se enraizan nuestros problemas es forzosamente restringida, puesto que los tipos o modos de conducta lógica que manifiestan los conceptos ordinarios son extremadamente diver-

sos. Nuestros esfuerzos para descubrirlos, para distinguirlos, serán, quizá, entorpecidos más que facilitados si contemplamos con demasiada fijeza el repertorio restringido de los modos de funcionamiento lógico ofrecidos por los conceptos de un sistema formal. Tal sistema sólo puede ofrecernos relaciones entre los conceptos construidos en la medida en que éstos vienen determinados por medio de definiciones estipulativas. A este respecto la construcción de sistemas reproduce las limitaciones y estrechez de la concepción original del análisis y, también como esta concepción, deja de lado gran número de características del funcionamiento del lenguaje que son por completo diferentes y que es de máxima importancia observar y describir exactamente, si se quieren resolver nuestros problemas filosóficos. Esta cuestión podría expresarse así: las criaturas vivientes del lenguaje tienen funciones de una inmensa diversidad; solamente algunas de esas funciones se dejan reproducir por las máquinas lógicas fabricadas por los constructivistas.

Sería, por tanto, prematuro pretender haber llegado ya a una estimación definitiva de los méritos comparados de nuestros dos métodos. Es imposible, en efecto, llegar a ello sin haber intentado antes una descripción general de los problemas, dificultades y cuestiones filosóficas, por más que es temerario, sin duda, querer intentar tal descripción. Con todo, cabe ponerse, al menos, ampliamente de acuerdo en admitir que son problemas, dificultades y cuestiones que surgen *con respecto a* conceptos de los que uno se sirve en dominios muy diversos y no problemas, dificultades y cuestiones que surjan *en el interior* de los dominios en que se emplean. Decir más sería, quizá, sacrificar ese acuerdo general. No obstante, creo que ciertos hilos o elementos pueden holgadamente distinguirse, sin separarles por tanto, cuando se examina esa masa diversificada de cuestiones conceptuales. Ante todo se encuentra la necesidad central de ocuparse de la paradoja y la perplejidad, ya que ocurre con frecuencia que aquel que reflexiona sobre un cierto grupo de conceptos se ve casi forzado a adherirse a opiniones que parecen paradójicas o demasiado extravagantes para ser admitidas, o que entrañan consecuencias de esa especie. O bien, por el contrario, puede ocurrir que alguien que reflexione de ese modo llegue a ser incapaz de comprender cómo algo, que él sabe muy bien cómo es, pueda ser del modo en como se le presenta. En tal situación lo que se ha perdido es, por decirlo así, el equilibrio conceptual. La filosofía crítica debe no solamente restablecer el equilibrio perdido, sino también descubrir las causas de esa pérdida de equilibrio y mostrar cómo se ha producido exactamente —tareas que no son independientes la una de la otra. Me parece posible caracterizar de manera general la fuente de ese desequilibrio

conceptual. Tal falta de equilibrio es el resultado de una especie de ceguera selectiva que suprime grandes extensiones del campo de visión intelectual, pero que deja resaltar una parte de él con una claridad muy peculiar. Es una condición que puede manifestarse bajo muchas formas. Se puede estar dominado momentáneamente por un único modo de funcionamiento lógico de las expresiones lingüísticas, por una única manera de emplear el lenguaje, por un solo tipo lógico o categoría de objetos, por una sola especie de explicación o por un único grupo de ejemplos de la aplicación de un concepto cualquiera. Las deformaciones conceptuales que resultan de tal obsesión son igualmente de varios tipos. El que se ofusca de ese modo puede tratar de analizar o explicar una cosa que es en sí misma diferente en términos de o por analogía con su modelo preferido, o bien puede querer privarla del rango conceptual que le es propio relegándola a una condición inferior. Para rectificar esas deformaciones debemos tratar de entender los verdaderos modos de operar de los conceptos o de las categorías del discurso deformadas de ese modo. Convendrá al mismo tiempo intentar comprender las diferencias y las relaciones entre tales modos de operar y los de los conceptos y categorías modelo. Haciéndolo así, en la medida de lo posible, se debe también procurar descubrir las fuentes de ese poder obsesionante y cegador que ejercen los casos modelo.

He aquí, pues, un hilo conductor, un elemento en el tratamiento de los problemas filosóficos que comporta ya una cierta complejidad. Yo le he llamado central porque responde en parte a una necesidad que ha dado un gran impulso a toda la actividad filosófica. Se pueden distinguir, aunque no separar de él, otras ramificaciones. Una de ellas es el intento de explicar no sólo cómo funcionan nuestros conceptos, nuestros modos de discurso, sino por qué nosotros los poseemos tal como son. Esto no es una investigación histórica. Se trata de mostrar los fundamentos naturales de nuestros aparato lógico y conceptual, buscándolos en la forma en como las cosas suceden en el mundo y en nuestras propias naturalezas. Un tipo de proposición que sirviera como ejemplo de este aspecto de la filosofía tomaría, quizá, una de las formas siguientes: si las cosas fuesen distintas de lo que son, de tales o cuales maneras, entonces nos faltarían, quizá, tales o cuales conceptos o modos de discurso; o tendríamos tales o cuales otros en su lugar; o concederíamos un lugar inferior a algunos que están ahora en el centro, y un lugar central a otros; o los conceptos que poseemos serían distintos de tales o cuales modos. Se podría razonablemente sostener, o incluso estipular, que no se logra la comprensión integral de un concepto sin haber añadido investigaciones de esta especie a las actividades de comparar, contrastar y distinguir de

las que ya he hablado. Tales especulaciones están evidentemente sujetas a ciertas restricciones; están limitadas por la naturaleza de nuestra experiencia y por la del aparato conceptual que poseemos. Pero lo que esto nos viene a decir es que no pueden sobrepasar los límites de la inteligibilidad, y todavía queda abierto un gran campo a la imaginación filosófica. La distinción de la que me he servido más arriba entre la manera en como las cosas ocurren en el mundo y nuestra propia naturaleza, aunque continúe siendo vaga, es importante aquí. Es propio de nuestra naturaleza que, siendo las cosas tal cual son con independencia de nosotros, poseamos el aparato conceptual que poseemos de hecho, pero la naturaleza humana está lo suficientemente diversificada como para que nos sea posible otro uso distinto de la imaginación filosófica, aunque relacionado con el primero. Consiste en imaginar los modos en que, sin que sean diferentes de lo que son las cosas distintas de nosotros, se podría quizá considerarlas bajo el enfoque de otro aparato conceptual. Nos encontramos, pues, aquí con un tercer hilo. La mejor, o al menos la más caritativa, manera de interpretar ciertos sistemas metafísicos es estimarlos, parcialmente al menos, como intentos de esta especie. Con todo, aun cuando un sistema de tal especie pueda ser *interpretado* así, no nos es *presentado* como una revisión conceptual o estructural gracias a la cual podríamos ver de otro modo las cosas; se nos le presenta, más bien, como un catálogo de las cosas tal como son realmente en lugar de tal como ilusoriamente se nos aparecen. Y esta presentación, con su contraste entre una realidad esotérica y la ilusión cotidiana, implica y resulta de la deformación inconsciente de los conceptos ordinarios, es decir, del uso lingüístico normal. Así, aunque pueda interpretarse algunas veces caritativamente de la manera que yo acabo de proponer, la metafísica implica con frecuencia esas paradojas y perplejidades de las que he hablado al principio, y algunas veces es el resultado no de una visión nueva de los elementos de las cosas, sino de errores elementales.

Aún nos quedan otros cabos por desenredar. El examen de los conceptos y de los tipos del discurso ordinario, al que con tanta frecuencia la paradoja y la perplejidad proporcionan un primer motivo, puede perseguirse no como una meta terapeutica cualquiera, sino por él mismo. Esto no quiere decir que la perplejidad no tenga nada que ver en ello. Uno puede, sin intentar consagrarse a la paradoja filosófica, darse cuenta perfectamente de que no se comprende bien cómo funciona un cierto tipo de locución en comparación con otros; o si alguna vez alguien siente atraída su atención por un cierto rasgo lógico-lingüístico que se muestra en una cierta parte del dominio del lenguaje, puede simplemente querer establecer hasta dónde se prolon-

ga ese rasgo y ver qué otros rasgos comparables quedan por encontrar. Es obvio que tales investigaciones pueden rendir mucho desde el punto de vista terapeútico, pero no es necesario que sean emprendidas con esa intención. Este puede ser considerado como un cuarto hilo.

Creo que existe también un quinto objetivo filosófico, al cual todos aquellos de los que he hablado deberían considerarse como subordinados. Hasta aquí yo he hablado de la metafísica como si ella tratase, sobre todo, de reformar los conceptos y llegase en la mayor parte de los casos a deformarlos, y he contrapuesto la metafísica deformadora y el análisis descriptivo. Sin embargo, es preciso reconocer la existencia de otra especie de metafísica que comparte el fin descriptivo del análisis. La metafísica descriptiva se asemeja al análisis descriptivo en que quiere esclarecer el funcionamiento efectivo de nuestros conceptos y no cambiarlos, y no difiere de él más que en lo que concierne a su alcance y generalidad, aun cuando en este punto hay una diferencia importante. Un examen analítico de tal o cual región del pensamiento humano —un análisis del concepto de memoria, de causa o de necesidad lógica, pongamos por caso— puede y debe presuponer mucho, dar mucho por sabido. Para esclarecer una parte cualquiera de nuestro aparato conceptual no hay necesidad de hacer investigaciones profundas sobre la estructura general de tal aparato, pero la finalidad de una metafísica descriptiva será precisamente exponer esa estructura; querrá mostrar cómo se relacionan entre sí las categorías fundamentales del pensamiento y cómo éstas se relacionan a su vez con nociones formales tales como existencia, identidad o unidad, que encuentran su empleo en todas las categorías. Obviamente las conclusiones a las cuales llegue la metafísica descriptiva no deben estar en contradicción con aquellas a las que conduce un justo análisis descriptivo, pero no es evidente el que los instrumentos y los métodos del análisis descriptivo sean por ellos mismos suficientes para llevar a cabo la tarea de la metafísica descriptiva.

Si tales son las tareas de las filosofía, ¿qué ha de decirse, entonces, de las pretensiones de nuestros dos métodos de esclarecimiento filosófico, herederos del antiguo programa del análisis? Me parece que los papeles de estos dos métodos llegan a precisarse ya con respecto al primero y cuarto de esos objetivos de la investigación filosófica que yo distinguía antes. La descripción del modo de operar de las locuciones corrientes es la esencia del cuarto, y no es más que la forma menos oscura de un procedimiento indispensable para alcanzar el primero. Aquí se aplican los argumentos que yo he propuesto más arriba. Observar el funcionamiento de nuestros conceptos constituye necesariamente el único medio de saber lo que pueden o no pueden hacer. El examen bien llevado del modo de empleo de las expresiones lingüís-

ticas nos da con que refutar las teorías que comportan deformaciones conceptuales, proporciona una descripción del verdadero funcionamiento de los conceptos problemáticos que reemplazará a la teoría errónea y, por último, podrá ayudarnos a definir las tentaciones que conducen a esos errores. Esta definición es posible porque las analogías, etc..., que seducen al filósofo no son, en general, fantasías individuales: están fundadas en nuestro pensamiento habitual y se revelan bajo formas inocentes, pero observables, en el lenguaje ordinario, en la estructura de la sintaxis y en las metáforas escondidas en el interior de las palabras y de los giros de las frases. En cuanto al otro método yo ya he reconocido que la construcción de sistemas puede jugar un papel accesorio en la empresa de alcanzar esas dos metas y he dado razones para creer que ese papel debe continuar siendo accesorio —y restringido. Los objetos modelo de comparación lingüística pueden ayudarnos a comprender los objetos dados, pero mantener que la construcción de objetos modelo sea el mejor o el único medio de llegar a una tal comprensión no es más que una muestra de dogmatismo.

En el caso de esos ejercicios de imaginación filosófica que yo he presentado como el segundo y tercer hilos, la situación no es la misma en absoluto. Para comprender cómo nuestros conceptos están fundados en los hechos naturales y para imaginar posibles alternativas no basta saber observar los hechos lingüísticos con mirada penetrante. La construcción de sistemas no nos ayuda nada en el primero de esos dos intentos, es decir, para comprender por qué pensamos y hablamos como pensamos y hablamos de hecho, pero podría ayudarnos en la segunda, es decir, en imaginar cómo podríamos hablar o pensar de otra manera. Se podría, quizá, considerar al constructivista como un metafísico reformador esclarecido: alguien que, incluso con un asomo de nostalgia, concibe un mundo posible donde nuestra situación y nuestras necesidades de comunicación hasta tal punto estarían cambiadas y simplificadas, que un sistema conceptual bien ordenado, tal como el que él nos ofrece, podría responder a todo. Solamente cuando, con pretensiones de exclusividad, alardea en favor del método constructivista y de ciertas construcciones particulares, se debe poner dulcida su cordura. Pero estas pretensiones pueden, a pesar de todo, dulcificarse y no llegar a ser más que la expresión de una preferencia, en cuyo caso no nos queda nada que decir.

Nos resta el quinto hilo de la empresa filosófica. Resulta evidente que se entremezcla con los otros de los que yo he hablado y no podría separarse de ellos, aunque tenga sus exigencias propias. Puede ser que atenerse al examen escrupuloso del funcionamiento efectivo de las palabras sea la única vía verdaderamente segura en la filosofía

descriptiva, pero me parece que las relaciones que podemos establecer y las estructuras que podemos descubrir no recurriendo más que a esta vía se presentan como insuficientemente generales y de un alcance no lo suficientemente grande como para satisfacer las exigencias de la plena comprensión metafísica. La causa de ello es que, cuando nosotros nos planteamos cuestiones acerca del empleo de tal o cual expresión, las respuestas que nos demos, por reveladoras que puedan ser a cierto nivel, suponen más bien que exponen esos elementos generales estructurales que el metafísico quiere descubrir, por más que esto no quiera decir que el metafísico pueda pasarse sin los métodos del análisis descriptivo ni desconocer sus conclusiones. Al contrario, esos métodos y esas conclusiones sirven de control indispensable a las soluciones propiamente metafísicas, pero tales métodos no bastan por ellos mismos para llegar a conclusiones de ese género y, por mi parte, yo no conozco ninguna receta general para llegar a la especie de comprensión de que se trata ahora. Sería, ciertamente, el más vano de los sueños el imaginarse que la estructura que quiere descubrir la metafísica descriptiva pudiese cristalizar en cualquier sistema formal.

Digamos para concluir que lo que se tiene el derecho legítimo de exigir a un filósofo que quiera extender nuestra comprensión conceptual no se reduce a una sola cosa. Más concretamente, no basta sólo decir que debe describir el funcionamiento de las locuciones de uso corriente, porque no decir más que eso sería no dar ninguna indicación del tipo de descripciones que debe ofrecer. Tal indicación se da mostrando cómo las descripciones del tipo que se desea pueden relacionarse con nuestras confusiones y problemas conceptuales. Pronto se ve que se puede exigir de él algo más que aclarar esas confusiones con la ayuda de descripciones: que puede intentar una clasificación, buscar una ordenación más sistemática de los tipos del discurso y de los conceptos que empleamos; que puede alcanzar una comprensión más completa de ambos por la investigación de sus fundamentos en los hechos naturales; que puede encontrar la ocasión de contemplar otras posibilidades; que, en fin, puede perseguir los objetivos de una metafísica descriptiva. Si el filósofo quiere realizar todas estas cosas, o incluso sólo algunas de entre ellas, no puede quedarse, es verdad, en la descripción literal y en la ilustración del funcionamiento de las locuciones corrientes. Sin embargo, el uso lingüístico normal constituye su único, su esencial punto de contacto con la realidad de aquello que quiere comprender: la realidad conceptual; por tanto, ése es el único punto desde donde el verdadero modo de operar de los conceptos puede observarse. Si se disuelve ese lazo vital, si se le desprecia, todo su ingenio, toda su imaginación, no le impedirán caer en la esterilidad o en el absurdo.

II.

La metafísica ha sido revisionaria con bastante más frecuencia que descriptiva. La metafísica descriptiva se contenta con describir la estructura real de nuestra forma de pensar acerca del mundo, la metafísica revisionaria trata de construir una estructura mejor. Los productos de la metafísica revisionaria resultan permanentemente interesantes, y no sólo como episodios clave de la historia del pensamiento. A causa de su articulación y de la intensidad de su visión parcial, los mejores son no sólo intrínsecamente admirables, sino también de una utilidad filosófica duradera. Ese método, no obstante, sólo puede concedérseles porque hay otro tipo de metafísica que no necesita de ninguna justificación más allá de la de cualquier otra investigación en general. La metafísica revisionaria está al servicio de la metafísica descriptiva. Quizá ningún metafísico haya sido nunca, ni en intención ni en resultados, totalmente una cosa u otra, pero, a grandes rasgos, podemos hacer una distinción: Descartes, Leibnitz y Berkeley son revisionarios, y Aristóteles y Kant, descriptivos. Hume, el irónico de la filosofía, es más difícil de ubicar; unas veces se presenta bajo un aspecto, otras, bajo el otro.

La idea de una metafísica descriptiva está expuesta a tropezarse con el escepticismo. ¿En qué diferiría de lo que se denomina análisis filosófico o lógico o conceptual? No difiere en la clase de objetivo, sino sólo en su extensión y generalidad. Al pretender revelar los aspectos más generales de nuestra estructura conceptual, puede dar menos, por supuesto, que una investigación conceptual más limitada y parcial. Por consiguiente, hay también una cierta diferencia en cuanto al método. Hasta un cierto nivel el confiar en un examen atento del uso de las palabras es el mejor camino en filosofía y, en realidad, el único seguro. Pero las discriminaciones que podamos hacer y las conexiones que podamos establecer de ese modo, no son lo bastante generales ni del suficiente alcance como para satisfacer plenamente la demanda metafísica de comprensión, ya que cuando preguntamos cómo usamos esta o aquella expresión, nuestras respuestas, por muy reveladoras que puedan ser a cierto nivel, pueden dar por supuestos y no exponer aquellos elementos estructurales de tipo general que el metafísico quisiera que fueran revelados. La estructura que él busca no se muestra en seguida sobre la superficie del lenguaje, sino que yace sumergida. Debe, pues, abandonar su única guía segura cuando tal guía no puede llevarle tan lejos como él desea ir.

La idea de una metafísica descriptiva puede ser abordada desde

otra dirección. Puede mantenerse que la metafísica era esencialmente un instrumento de cambio conceptual, un medio de promover o registrar nuevas direcciones o estilos de pensar. Es cierto que los conceptos cambian y no sólo, aunque sí sobre todo, en la periferia especializada; estos cambios, incluso, reactúan sobre el pensar ordinario. La metafísica también se ha ocupado extensamente de tales cambios en cada una de las formas sugeridas, pero sería un gran desatino el considerar a la metafísica sólo desde esta perspectiva histórica, puesto que hay un norme núcleo central del pensamiento humano que no tiene historia —o ninguna registrada en las historias del pensamiento. Hay categorías y conceptos que en su carácter más fundamental no cambian en absoluto. Obviamente, no son los productos especializados del pensar más refinado. Son los lugares comunes del pensar menos refinado y constituyen, sin embargo, el núcleo indispensable del equipaje intelectual de los seres humanos más sofisticados. Es de ellos, de sus interconexiones y de la estructura que forman de lo que se ocupará primariamente una metafísica descriptiva.

La metafísica tiene una larga y distinguida historia y, en consecuencia, es poco verosímil que queden cualesquiera nuevas verdades por ser descubiertas dentro de la metafísica descriptiva. Pero esto no significa que la tarea de la metafísica descriptiva haya sido o pueda ser cumplida de una vez por todas. Ha de ser realizada constantemente, una y otra vez. Si no quedaran nuevas verdades por descubrir, habría viejas verdades por redescubrir, pues aunque el tema central de la metafísica descriptiva no cambie, el idioma crítico y analítico de la filosofía cambia constantemente. Las relaciones permanentes son descritas en un lenguaje cambiante que refleja tanto el clima del pensamiento de la época como el estilo de pensar individual del filósofo. Ningún filósofo entiende a sus predecesores hasta que no ha repensado su pensamiento en sus propios términos contemporáneos; y es característico de los más grandes filósofos, como Kant y Aristóteles, el que más que cualesquiera otros resarzan de ese esfuerzo de repensar.

... ...

(1) Pensamos que el mundo contiene cosas particulares, algunas de las cuales son independientes de nosotros mismos; pensamos que la historia del mundo está formada por episodios particulares en los que podemos tener o no parte, y pensamos que esas cosas y episodios particulares están incluidos en los temas de nuestro discurso común como cosas acerca de las cuales podemos hablar unos con otros. Estas son observaciones acerca del modo en cómo conside-

ramos el mundo, acerca de nuestro esquema conceptual. Una manera de expresarlas más reconociblemente filosófica, aunque no más clara, sería decir que nuestra ontología comprende particulares objetivos. Puede contener otras muchas cosas además.

Parte de mis propósitos es exhibir algunos aspectos generales y estructurales del esquema conceptual en términos del cual pensamos acerca de las cosas particulares. Comenzaré hablando de la identificación de particulares. No trataré por el momento de dar una explicación general de mi uso de la palabra «identificar» y de las palabras asociadas con ella ni de mi uso del término «particular». Esta última palabra tiene, ciertamente, un núcleo o un área central familiar de uso filosófico, aun cuando las fronteras exteriores de su aplicación sean vagas. Así, todo lo que yo necesito decir por el momento es que mi uso de ella no es de ningún modo excéntrico. En mi uso, como en la mayor parte de los usos filosóficos familiares, los sucesos históricos, los objetos materiales, las gentes y sus sombras, por ejemplo, son todos ellos particulares, mientras que las cualidades, las propiedades, los números y las especies no lo son. Con respecto a los términos «identificar», «identificación», etc., los usaré de varios modos distintos, aunque estrechamente conectados, y trataré de explicar cada uno de esos usos conforme los vaya introduciendo.

La primera aplicación de la frase «identificación de particulares» de la que me ocuparé es ésta. Muy a menudo, cuando dos personas están hablando, una de ellas, el hablante, se refiere a, o menciona, un particular cualquiera. También muy a menudo, el otro, el oyente, sabe sobre qué particular está hablando el hablante, pero algunas veces no lo sabe. Expresaré esta alternativa diciendo que el oyente es, o no, capaz de *identificar* el particular al que se refiere el hablante. Entre los tipos de expresiones que nosotros, como hablantes, usamos para referirnos hay algunos cuya función ordinaria es la de hacer al oyente capaz, gracias a su uso, de identificar el particular al que se está haciendo referencia. Las expresiones de esos tipos incluyen algunos nombres propios, algunos pronombres, frases descriptivas que comienzan con el artículo definido y expresiones compuestas a partir de las anteriores. Cuando un hablante usa una de tales expresiones para referirse a un particular, diré que hace una *referencia identificante* a ese particular. Del hecho de que un hablante, en una ocasión dada, haga una referencia identificante a un particular no se sigue, por supuesto, que el oyente identifique efectivamente ese particular. Yo le puedo mencionar a alguien por su nombre y usted puede no saber quién es. Pero cuando un hablante hace una referencia identificante a un particular y su oyente, gracias a ella, identifica el particular al que se hace referencia, diré entonces que el hablante no

sólo hace una referencia identificante a ese particular, sino también que lo *identifica*. Así, pues, tenemos un sentido del oyente y un sentido del hablante de «identificar».

No es meramente un feliz accidente el que con frecuencia seamos capaces, como oyentes y como hablantes, de identificar los particulares que entran en nuestro discurso. El que sea posible identificar particulares de un tipo dado parece una condición necesaria para la inclusión de ese tipo en nuestra ontología, porque ¿qué podríamos querer decir al pretender reconocer la existencia de una clase de cosas particulares y hablar con otros acerca de los miembros de esa clase si nosotros cualificamos tal pretensión añadiendo que sería en principio imposible para cualquiera de nosotros hacer entender a cualquier otro sobre qué miembro o miembros de esa clase estamos hablando en un momento dado? Tal cualificación parecería ridiculizar esa pretensión. Esta reflexión nos conduce a otra. Sucede a menudo que la identificación de un particular de un género dado depende de la identificación de otro particular de género distinto. Así, un hablante puede, refiriéndose a un cierto particular, hablar de él como *la* única cosa de un cierto tipo general que guarda una cierta relación especificada a otro particular. Puede, por ejemplo, referirse a una casa como «la casa que construyó Jack» o a un hombre como «el asesino de Abraham Lincoln». En tales casos la identificación por parte del oyente del primer particular depende de su identificación del segundo. Sabe a qué particular se hace referencia en la frase identificante, considerada en su totalidad, gracias a su conocimiento del particular al que se refiere una parte de ella. El hecho de que la identificación de un particular dependa a menudo en esta forma de la identificación de otro no es muy significativo en sí mismo, pero sugiere la posibilidad de que la identificabilidad de los particulares de algunas especies pueda ser dependiente de alguna forma *general* de la identificabilidad de particulares de otros tipos. Si esto fuera así, el hecho tendría alguna significación para una investigación de la estructura general del esquema conceptual en cuyos términos pensamos acerca de particulares. Supongamos, por ejemplo, que ocurriera que hubiera un tipo de particulares, β, tal que los particulares del tipo β no pudieran ser identificados sin una referencia a particulares de otro tipo, α, mientras que los particulares del tipo α pudieran ser identificados sin referencia a particulares del tipo β. Entonces una característica general de nuestro esquema sería que la posibilidad de hablar acerca de particulares-β dependería por completo de la posibilidad de hablar acerca de los particulares-α, pero no a la inversa. Este hecho podría ser razonablemente expresado diciendo que en nuestro esquema los particulares-α eran ontológicamente anteriores a los

particulares-β, o que eran más fundamentales o básicos. Parece quizá poco probable que la dependencia, con respecto a la identificabilidad de sus miembros, de un tipo de particulares a otro tome la forma simple y directa que he sugerido; esto es, parece poco probable que no sea posible, por lo general, hacer referencias identificantes a particulares del tipo relacionalmente dependiente sin mencionar a particulares del tipo relacionalmente independiente. Puede haber otros modos menos directos en los que la identificabilidad de un tipo de particulares sea dependiente de la de otro.

(2) ¿Cuáles son los medios para comprobar la identificación por parte del oyente? ¿Cuándo diremos que un oyente sabe a qué particular se está refiriendo el hablante? Consideremos, en primer lugar, el caso siguiente. Un hablante narra una historia que, según él, es factual. Comienza diciendo: «Un hombre y un muchacho estaban junto a una fuente», y continúa: «El hombre bebió un trago». ¿Diremos que el oyente sabe a qué particular se refiere la expresión que hace de sujeto en la segunda proposición? Podemos decir que sí, puesto que las palabras «el hombre» sirven para distinguir a aquel al que, dentro de un cierto ámbito de dos particulares y gracias a una descripción que sólo se aplica a él, se hace referencia. Pero aunque éste sea, en un sentido débil, un caso de identificación, yo le llamaré sólo una identificación *relativa a una historia,* o, para abreviar, *relativa,* por cuanto que se trata de una identificación en relación solamente con un ámbito de particulares (de dos particulares) que a su vez es sólo identificado como el ámbito de particulares acerca del que está hablando el hablante. Es decir, al escuchar la segunda proposición, el oyente sabe a *qué* criatura particular *de las dos acerca de las que habla el hablante* se está haciendo referencia, pero sin tal cualificación no sabría qué criatura particular era objeto de referencia. La identificación se da dentro de una cierta historia contada por un cierto hablante. Es una identificación dentro de su historia, pero no dentro de la historia.

Necesitamos, pues, una condición lo bastante fuerte como para eliminar la identificación relativa. En nuestro ejemplo el oyente es capaz de situar al particular al que se hace referencia dentro de la descripción hecha por el hablante. Eso significa que en un cierto sentido puede ubicar al particular en su propia descripción general del mundo por cuanto que puede colocar al hablante, y, en consecuencia, la descripción del hablante, en su propia descripción general del mundo. Pero sin tal marco no puede colocar a los personajes de la descripción del hablante en su propia descripción general del mundo.

Es por esta razón por la que el requisito pleno de identificación del oyente no se satisface.

Una condición suficiente, aunque no necesaria, para la satisfacción del requisito pleno es —estableciéndola vagamente para comenzar— que el oyente pueda seleccionar por medio de la vista, del oído o del tacto o que pueda discriminar de cualquier otra manera sensible al particular al que se está haciendo referencia y que sepa que se trata de ese particular. Liberalizaré algo esta condición para cubrir algunos casos en que no se puede en el mismo momento de la referencia discriminar de modo sensorial al particular al que se hace referencia —debido, por ejemplo, a que ha cesado o desaparecido, pero que podría haberse hecho así un momento antes. Tales casos estarán entre aquellos en que «aquel» es un demostrativo más apropiado que «este», como cuando se dice «Aquel coche iba muy rápido» o «Aquel ruido era ensordecedor». Así, pues, en general esta condición suficiente sólo se cumple en el caso de los particulares que se pueden percibir ahora o, al menos, que podrían haberse podido percibir hace un momento. Es obvio que hay muchos casos de identificación que caen bajo esta condición. Son aquellos en los que se hace uso de una expresión que, dado el contexto y demás circunstancias que concurran, puede considerarse apropiada o, al menos, naturalmente, que, al ser usada, se aplica unívocamente a un sólo miembro del ámbito de particulares que el oyente es capaz, o era capaz hace un momento, de discriminar sensorialmente, y a ninguna otra cosa fuera de ese ámbito. Casos de ese tipo son los casos, *par excellence,* del uso de demostrativos, ya sea con la ayuda de palabras descriptivas o no; el uso de demostrativos, por supuesto, no está confinado a casos de ese tipo y pueden usarse también expresiones de otros géneros en tales casos. Cuando la primera condición para la identificación sea satisfecha, diré que el oyente es capaz de *localizar directamente* el particular al que se hace referencia. Podemos también hablar de estos casos como casos de *identificación demostrativa* de particulares.

Es obvio que no todos los casos de identificación de particulares son casos de identificación demostrativa en el sentido que yo acabo de dar a esa frase. En tal hecho yace el origen de una vieja preocupación que ni práctica ni teóricamente tiene base. Las razones para esa carencia de base, tanto práctica como teórica, son al final las mismas. Se deben aclarar ahora la naturaleza de esa preocupación y las razones de su falta de fundamento.

La identificación demostrativa no es siempre cosa fácil. La escena puede estar borrosa y sus elementos confusos. Diferentes partes de la escena pueden ser muy semejantes una a otra, y lo mismo puede

ocurrir con los objetos que han de ser distinguidos. Es fácil cometer errores al aplicar descripciones tales como «el duodécimo hombre desde la izquierda en la décimoquinta fila por arriba». No obstante, una cosa al menos está clara en la identificación demostrativa: la identidad del ámbito de particulares, del sector del universo dentro del que la identificación ha de hacerse. Se trata precisamente de toda la escena, de todo el ámbito de particulares que se ofrece a los sentidos en ese momento. (Puede decirse que sus límites pueden ser diferentes para el hablante y para el oyente. Dejo al lector el resolver los problemas planteados por este hecho.) No puede plantearse ninguna cuestión sobre la *escena acerca de la cual* estamos hablando, aunque pueden plantearse bastantes sobre qué parte de ella, qué elementos, en qué parte de ella, y así sucesivamente. Estas son cuestiones para cuya solución disponemos de medios lingüísticos.

Consideremos los casos en que la identificación demostrativa en el sentido que yo he dado a esa frase no es posible a causa de que el particular que ha de ser identificado no está dentro del ámbito de los que se presentan a nuestros sentidos. ¿Qué medios lingüísticos tenemos a nuestra disposición? Podemos usar descripciones, o nombres, o ambas cosas, pero no es bueno usar un nombre para un particular a menos que se sepa a quién o a qué se hace referencia con su uso. Un nombre no tiene ningún valor sin el apoyo de descripciones que puedan ser ofrecidas ante una petición de que se explique su aplicación. Así, puede parecer que en la identificación no-demostrativa de particulares dependemos en última instancia de descripciones dadas sólo en términos generales. Ahora bien, se puede estar muy bien informado acerca de un sector particular del universo; se puede saber más allá de toda duda que sólo hay una cosa o persona en ese sector que responde a una cierta descripción general. Pero tal cosa, puede decirse, no garantiza el que la descripción se aplique unívocamente, puesto que puede haber otro particular en otro sector del universo que responda a la misma descripción. Incluso si se amplía la descripción de tal modo que incorpore una descripción de las características más notables del sector del universo en cuestión, aún se carece de una garantía de que la descripción individúa, ya que otro sector puede reproducir también esas características. Por mucho que se añada a la descripción del sector que se conoce —sus detalles internos y sus relaciones externas— esa posibilidad de reduplicación masiva queda abierta. Ninguna ampliación de nuestro conocimiento del mundo puede eliminar esa posibilidad. Así, por muy dilatados que puedan ser los conocimientos del hablante y del oyente, ninguno de ambos puede saber que la descripción identificante del primero se aplica efectivamente de modo unívoco.

A este argumento se le puede replicar que no es necesario saber que la descripción identificante se aplica unívocamente. Todo lo que se necesita para asegurar la identificación es que el oyente llegue a saber, gracias a las palabras del hablante, a qué o cuál particular se está refiriendo efectivamente el hablante. Mas, para que un hablante use las palabras de una descripción con una cierta referencia y para que un oyente las entienda como algo que hace una referencia —ya sean o no las mismas la referencia pretendida y la entendida— se requiere, al menos, que cada uno sepa de un particular al que cuadre la descripción (o el oyente pueda en ese instante tener noticia, a través de las palabras del hablante, de tal particular). Cada uno, sin embargo, puede conocer a ese único particular y tener razones concluyentes para suponer que el otro lo conoce y que el particular que el otro conoce es el mismo que el que él mismo conoce. O, aun si esta condición no se satisface por completo, cada uno puede tener todavía razones concluyentes para pensar que el particular *al que él se refiere* es el mismo que el particular al que el otro *considera* que él está haciendo referencia.

Esta réplica es adecuada para mostrar la carencia práctica de fundamento para las dudas acerca de la posibilidad de la identificación no-demostrativa, cuando tales dudas se originan en el argumento anterior. Pero la réplica concede demasiado y explica muy poco. No explica la posibilidad de que tengamos las concluyentes razones que podamos tener. No suministra ninguna clave con respecto a la estructura general de nuestro pensar en relación con la identificación. Es mejor refutar el argumento, si es que podemos, en sus propios términos teóricos, ya que, haciéndolo así, podemos aprender algo acerca de esa estructura general.

Para refutar el argumento en sus propios términos basta con mostrar cómo la situación de la identificación no-demostrativa puede ser enlazada con la de la identificación demostrativa. El argumento supone que cuando el particular que debe ser identificado no puede ser localizado directamente, su identificación debe descansar en última instancia sobre una descripción en términos puramente generales. Pero tal suposición es falsa, pues, aun cuando el particular en cuestión no pueda él mismo ser demostrativamente identificado, puede ser identificado por una descripción que lo relacione unívocamente con otro particular que puede ser demostrativamente identificado. La cuestión de qué sector del universo ocupa puede ser resuelta relacionando unívocamente ese sector con el sector que el hablante y el oyente mismos suelen ocupar. Cualesquiera que puedan ser las posibilidades de reduplicación masiva en el universo, éstas no crean, desde

el punto de vista de la identificación, dificultades teóricas que no puedan ser resueltas teóricamente de ese modo.

Podemos ver ahora por qué la réplica anterior concedía demasiado. Concedía, frente al argumento de la posibilidad de reduplicación, que, cuando se cuestionaba la identificación no-demostrativa, no podíamos estar nunca seguros de que una descripción identificante se aplicaba de hecho unívocamente, y pretendía, entonces, que esto no importaba a la vista de otras cosas de las que podíamos estar seguros. La réplica no decía exactamente lo que pudieran ser esas otras cosas. Pero ahora, al ver lo que pueden ser, vemos también que el argumento de la posibilidad de reduplicación no tiene en absoluto ninguna fuerza para mostrar que no podamos estar seguros de que una descripción identificante se aplica efectivamente de modo unívoco. Una identificación no-demostrativa, por tanto, puede descansar ciertamente en una identificación demostrativa. Toda descripción identificante de particulares puede incluir en último término un elemento demostrativo.

La solución plantea una cuestión más. ¿Es plausible suponer —a no ser que tengamos que volver a la identificación relativa— que de todo particular al que vayamos a referirnos hay una descripción que le relaciona unívocamente con los participantes en, o al contexto inmediato de, la conversación en la que se hace la referencia? Los particulares a los que nos referimos son muy diversos. ¿Podemos pretender con plausibilidad que hay un sólo sistema de relaciones en el que cada uno tiene su lugar y que incluye a cualquier particular que sea directamente localizable? La respuesta a esta cuestión, aunque muy general al principio, puede discurrir del modo siguiente. No es sólo plausible pretender, sino que es necesario admitir, que para todos los particulares en el espacio y en el tiempo hay un tal sistema: el sistema de las relaciones espaciales y temporales en el que todo particular está unívocamente relacionado con cualquier otro. El universo puede ser repetitivo de distintas formas, pero ese hecho no es en principio ningún obstáculo para dar descripciones del tipo requerido. Por consiguiente, podemos determinar por identificación demostrativa un punto de referencia común y unos ejes comunes de dirección espacial y, con ellos a nuestra disposición, tenemos también la posibilidad teórica de una descripción de cualquier otro particular en el espacio y en el tiempo que le relacione unívocamente con nuestro punto de referencia. Quizá no todos los particulares estén en el espacio y en el tiempo, pero, al menos, resulta plausible suponer que todo particular que no lo esté está unívocamente relacionado de un modo u otro con otro que sí lo está.

(3) Esta es una solución teórica a un problema teórico. En efecto, no nos consideramos enfrentados con la posibilidad de reduplicaciones masivas de complejos de cosas y acontecimientos. A pesar de ello, el hecho de que dispongamos de la solución teórica constituye un hecho importante sobre nuestro esquema conceptual. Muestra algo acerca de la estructura de ese esquema y guarda conexión con nuestros requisitos prácticos de identificación.

La conexión puede no ser obvia. Parece que las condiciones generales de identificación por parte del oyente podrían considerarse satisfechas si el oyente supiera que el particular al que se hace referencia era idéntico a algún particular del cual conociera algún hecho o hechos individuantes distintos del de que ése fuese el particular al que se hacía referencia. Conocer un hecho individuante acerca de un particular es saber que cual y tal cosa es cierta de ese particular y de ningún otro, cualquiera que sea. Cualquiera que pueda articular todo su conocimiento satisfará esta condición de identificación de particulares sólo si puede dar una descripción que se aplique unívocamente al particular en cuestión y pueda añadir, sin incurrir en una tautología, que el particular al que esa descripción se aplica es el mismo que el particular al que se está haciendo referencia en ese momento. No necesitamos insistir en que la posibilidad de articular el propio conocimiento precisamente en esa forma es una condición para conocer realmente a quién o a qué se refiere el hablante. Esa, pues, es la condición general para la identificación por parte del oyente en el caso no-demostrativo; y es obvio que, si se hace una referencia genuina, el hablante debe satisfacer también una condición similar. Para descartar la identificación meramente relativa a una historia debemos añadir un requisito más, a saber, que el hecho individuante conocido debe ser tal que su enunciación no suponga esencialmente la identificación del particular en cuestión por referencia al discurso de alguien sobre él o sobre cualquier otro particular por referencia al cual sea identificado.

Ahora bien, ¿cómo se satisfacen esas condiciones en la práctica? Podemos indicar, para comenzar, que serían ampliamente satisfechas por todo aquel que pudiera dar descripciones que colmaran las inquietudes teóricas discutidas en la sección (2). Las condiciones que se acaban de dar son menos exigentes formalmente que aquellas inquietudes: todo lo que alivie éstas en un caso particular satisfará aquéllas. No podemos, sin embargo, concluir de ello nada decisivo, ya que se admitió que aquellas inquietudes eran en la práctica ilusorias. Por tanto, la conexión entre nuestra solución teórica y la satisfacción de nuestras exigencias prácticas no es todavía evidente.

Tal cosa puede parecer, incluso, remota. ¿Acaso no es cierto que ni conocemos ni necesitamos conocer de todos los particulares a los que nos referimos, o para entender una referencia de otro, un hecho individuante que les relacione unívocamente con nuestra situación de referencia en un momento dado, con los objetos o la gente que figuran en esa situación? Debemos considerar si esa insinuación es tan absurda como parece. En la práctica, a menudo no relacionamos *explícitamente,* por supuesto, los particulares de los que hablamos con nosotros mismos o con otras cosas de nuestra situación de referencia. Pero ese hecho no puede mostrar más que una confianza justificada en que no hay necesidad de tales indicaciones explícitas; las circunstancias de una conversación y el conocimiento de los participantes del equipaje cultural básico de cada uno de los otros permiten en general que se puedan dar muchas cosas por supuestas. Algunas veces incluso podemos contentarnos con identificaciones relativas a una historia sin importarnos nada más y sin querer, al menos por el momento, encuadrar directamente los particulares mencionados en la trama de nuestro conocimiento del mundo y su historia.

Sin embargo, no puede negarse que cada uno de nosotros está en todo momento en posesión de tal trama: una estructura unificada del conocimiento de particulares en la que nosotros mismos y, usualmente, nuestros entornos inmediatos tienen su lugar y cada uno de cuyos elementos está unívocamente relacionado con otro cualquiera y, por tanto, con nosotros mismos y nuestros entornos. Tampoco puede negarse que esa estructura de conocimiento proporciona medios sobradamente eficientes para añadir particulares identificados a nuestro *stock.* Usamos tal estructura con ese fin: no sólo ocasional y adventiciamente, sino siempre y esencialmente. Constituye una verdad necesaria el que todo particular nuevo del que tenemos noticia es de algún modo conectado identíficamente con la estructura, aunque sólo sea por medio de la ocasión y el modo en como hemos sabido de él. Aun cuando la identificación sea «relativa a una historia», la conexión con la estructura subsiste a través de la identidad del que cuenta la historia. Cuando nos hacemos sofisticados sistematizamos la estructura con calendarios, mapas y sistemas de coordenadas. Pero el uso de tales sistemas depende fundamentalmente de que conozcamos cuál es nuestro propio lugar en ellos, a pesar de que un hombre pueda no saber dónde está y haya que decírselo. Tales sistemas desarrollados y embrionarios nos ayudan a eludir la identificación relativa a una historia en favor de la identificación completa. Nada de lo que yo he dicho tiene como consecuencia, por supuesto, el que un hombre sea incapaz de identificar un particular a no ser que pueda dar precisas localizaciones espacio-temporales de él. Tal cosa no se requiere de

ningún modo. Dado cualquier hecho que relacione unívocamente el particular con otro, los elementos identificados en la estructura servirán como hecho individuante. Puede saberse que una descripción que por sí misma no localiza, individúa *dentro* de un ámbito espacio-temporal de particulares muy extenso; todo lo que se requiere, entonces, es que ese mismo ámbito sea localizado en la estructura general.

¿Pero por qué, puede preguntarse, conceder una preeminencia a las relaciones *espacio-temporales* con respecto a un punto común de referencia? ¿No hay muchos otros tipos de relaciones que servirían para el mismo fin? Todo lo que se requiere formalmente es un tipo de relación tal que, dado un objeto ya identificado, *O*, nos sea posible saber que hay, en efecto, sólo una cosa que, respondiendo a una cierta descripción, está relacionada por esa relación con *O*. ¿No satisfacen casi todas las relaciones que una cosa pueda tener con otras este requisito no muy exigente? Algunas relaciones comportan, ciertamente, una garantía de que sólo hay una tal cosa. Así, aunque podamos seguramente saber, quizá porque se nos ha dicho, que sólo hay un puente que cruza cierto tramo de un río, sabemos, sin que se nos diga, que no puede haber más que un hombre que sea el abuelo paterno de otro.

A eso puede decirse que el sistema de relaciones espacio-temporales posee una comprehensividad y penetración peculiares que lo cualifican notablemente para servir de marco dentro del cual podamos organizar nuestro pensar individualizante acerca de particulares. Todo particular tiene su lugar dentro de ese sistema o pertenece a un tipo cuyos miembros no pueden ser identificados sin referirse a particulares de tipo distinto y que tienen su lugar en él; y todo particular que tenga su lugar en el sistema tiene un único lugar en él. No hay ningún otro sistema de relaciones entre particulares del que todo eso sea cierto. Cualquier antítesis entre éste y otros sistemas de relaciones entre particulares sería falsa. Aunque podamos libremente contar con relaciones heterogéneas para construir descripciones identificantes, el sistema de relaciones espacio-temporales constituye el fundamento de esas adiciones; la mayoría de las otras relaciones entre particulares incorporan elementos espacio-temporales, suponen o son simbolizadas por transacciones espacio-temporales como el movimiento relativo de los cuerpos.

Puede quedar una duda general. Las condiciones formales de identificación se satisfacen si se conoce un hecho individuante sobre el particular en cuestión. ¿Pero por qué tal hecho individuante ha de ser de tal naturaleza que relacione de cierta forma ese particular con otros elementos dentro de esa estructura unificada de conoci-

miento de particulares de la que cada uno de nosotros posee una parte? Pueden construirse descripciones que comiencen con frases como «El único...» o «El primero...» y que de ese modo proclaman, por así decirlo, la univocidad de su aplicación. Llamémoslas «descripciones lógicamente individuantes». En general, las descripciones lógicamente individuantes incorporarán también, sin duda, nombres propios de personas, nombres de lugares o fechas y, por ello, relacionarán los particulares a los que se apliquen con otros elementos dentro de esa estructura unificada de conocimiento de particulares; o, si no los contienen, incorporarán por lo general indicaciones demostrativas o se apoyarán de algún modo en su contexto de uso para ayudar a determinar su referencia. No obstante, podemos también construir descripciones lógicamente individuantes que estén libres por completo de tal característica. Las llamaremos «descripciones individuantes puras». «El primer chico de la clase» no es una descripción individuante pura, ya que depende del contexto de su uso para determinar su aplicación. «El primer perro que nació en Inglaterra en el siglo XIX» no es una descripción individuante pura porque contiene una fecha y un nombre de lugar. Sin embargo, «El primer perro que nació en el mar» es una descripción individuante pura, y también lo es «El único perro que nació en el mar y que más tarde salvó la vida de un monarca». Además de las descripciones individuantes puras puede admitirse una clase de descripciones individuantes cuasi-puras, que en la determinación de su aplicación dependen de las circunstancias en que se emplean sólo en el sentido de que su aplicación se restringe a lo que existió antes o existe en el mismo momento que aquel en el que se pronuncian. Son similares a las descripciones individuantes puras con la adición de las palabras «hasta ahora». Un ejemplo de descripción individuante cuasi-pura sería «El hombre más alto que haya vivido nunca». Ahora bien, no hay duda de que puede decirse que algunas veces podemos saber que una descripción individuante pura o cuasi-pura tiene aplicación; y, supuesto que tal frase tenga aplicación, su aceptación tanto por parte del oyente como del hablante basta para garantizar que cada uno entiende por ella uno y el mismo particular. Nuestro conocimiento individuante sobre particulares no necesita, por tanto, suponer su incorporación en esa única estructura unificada de conocimiento de particulares.

Sin embargo, cualquiera que plantee esta objeción se coloca a sí mismo en la posición de un teórico totalmente ajeno a la práctica. Se le puede contestar de muchos modos. Supongamos que un hablante y un oyente pretendieran haber identificado un cierto particular habiendo llegado a un acuerdo a partir de una descripción

individuante pura o cuasi-pura; y supongamos que tal pretensión viene acompañada de la observación de que ellos no conocen ninguna otra cosa sobre el particular en cuestión. Es decir, son completamente incapaces de localizar el particular de que se trata dentro de cualquier región espacio-temporal definida de la estructura común, por muy extensa que sea, o de enlazarlo de forma definida con cualquier elemento que pudieran localizar de ese modo; son, incluso, totalmente incapaces de relacionarlo con nada que pudiera motivar un discurso que pudieran conectar con algún elemento dentro de la estructura común espacio-temporal. No podrían, por ejemplo, decir que a cualquiera de ellos se les había hablado autorizadamente sobre él. En general, rechazarían cualquier posibilidad de poder conectar el particular de que pretendían hablar con su estructura general unificada de conocimiento de particulares o reconocer una conexión cualquiera de ese tipo, en el caso de que se les hubiera sugerido, como una que habían conocido, pero que ya habían olvidado. Parecería que había algo fraudulento en toda pretensión cualificada de ese modo. En primer lugar, deberíamos inclinarnos a inferir de esa cualificación que tanto el hablante como el oyente no tenían en verdad ningún fundamento, excepto los relacionados con la probabilidad en general, para pensar que la descripción individuante pura tuviera aplicación. Una descripción individuante pura, como cualquier otra descripción lógicamente individuante, puede carecer de aplicación no sólo cuando no hay candidatos para ese título, sino también cuando hay dos o más candidatos con iguales derechos, y, por tanto, se anulan mutuamente, y no hay ningún otro candidato con mejor derecho. Así, la descripción «El primer perro que nació en el mar» carecería de aplicación no sólo si ningún perro hubiera nacido en el mar, sino también si los dos primeros perros que hubieran nacido en el mar lo hubieran hecho simultáneamente. Podemos, ciertamente, incrementar la improbabilidad del segundo tipo de falta de aplicación haciendo más detallada la descripción, pero con ello incrementamos al mismo tiempo la probabilidad del primer tipo de falta de aplicación. El único modo seguro, por lo general, de detallar la descripción lo suficiente como para eliminar el primer riesgo sin incrementar el otro sería hacer uso de nuestro conocimiento de las parcelas del mundo y su historia. Sin embargo, en la medida en que hagamos eso no podemos ya pretender sinceramente que no seamos capaces de enlazar nuestra descripción en ningún punto con elementos que pertenezcan a la estructura unificada de nuestro conocimiento de particulares. Esta primera réplica, por tanto, es equivalente a cuestionar que sea posible conocer un hecho individuante acerca de un particular sin que se conozca nada acerca de las relaciones de ese particular con

elementos identificados dentro de la estructura espacio-temporal. Quizá sea posible, con suficiente ingenuidad, mostrar casos que escapen a esa objeción, pero entonces surgirían otras. Incluso si fuera posible satisfacer las condiciones formales de identificación de particulares de forma que el particular quedara completamente separado y amputado, por así decirlo, de la estructura unificada general del conocimiento de particulares, lo conseguido sería algo peculiarmente inútil. *En la medida en que nuestro conocimiento de él conservara ese carácter de completa separación,* el particular no tendría ningún papel que jugar en nuestro esquema general de conocimiento; no podríamos, por ejemplo, saber nada nuevo de él excepto gracias al conocimiento de nuevas verdades generales. No creo necesario proseguir más con esta cuestión, puesto que es bastante obvio que la posibilidad contemplada, si es que lo es, no representa ninguna parte significativa en nuestro esquema general de conocimiento de particulares.

Podemos convenir, entonces, en que reforzamos nuestra propia y singular imagen del mundo, de las cosas y acontecimientos particulares, sin inquietarnos por posibilidades de reduplicación masiva y quedando satisfechos algunas veces con toscas ubicaciones de las situaciones y objetos de los que hablamos, al permitir que los nombres propios, fruto de una convención, porten sin más explicaciones una inmensa carga individuante. Esto lo hacemos de forma completamente racional, confiados en una cierta comunidad de experiencia y fuentes de cultura. Sin embargo, lo que construimos es una imagen singular, una estructura unificada en la que nosotros mismos tenemos un lugar y cualquier elemento es considerado como directa o indirectamente relacionado con todos los demás. La trama de la estructura, el sistema común y unificante de relaciones, es espacio-temporal. Por medio de referencias identificantes hacemos encajar los informes y narraciones de otras gentes, junto con los nuestros propios, en una sola historia sobre la realidad empírica; y este encajar juntos, esta conexión, descansan en último término en una puesta en relación de los particulares que figuran en las narraciones dentro del sistema espacio-temporal singular que nosotros mismos ocupamos.

Podemos preguntarnos ahora si es inevitable, o necesario, que cualquier esquema que permita particulares capaces de ser objeto de discurso en un lenguaje común —o, al menos, cualquiera de aquellos esquemas en que podamos pensar— debería ser un esquema del tipo que acabo de describir. No parece, ciertamente, que sea un aspecto contingente de la realidad empírica el que constituya un solo sistema. Supongamos que alguien hubiera hablado de una cosa de un cierto tipo y de ciertas cosas que le habían ocurrido y que cuando se le preguntó dónde había estado esa cosa y cuándo habían ocurrido los acon-

tecimientos que había contado, dijo, no que él no supiera, sino que no pertenecían en absoluto a nuestro sistema espacio-temporal, que no tuvieron lugar a ninguna distancia de aquí, o a ningún intervalo temporal a partir de ahora. Diríamos, entonces, y consideraríamos que él estaba diciendo, que los acontecimientos en cuestión no habían ocurrido *realmente* y que la cosa en cuestión no existió *realmente*. Al decir esto mostraríamos cómo operamos con el concepto de realidad. Eso, sin embargo, no es lo mismo que decir que nuestro concepto no podría haber sido diferente si la naturaleza de nuestra experiencia hubiera sido fundamentalmente distinta. Más tarde examinaré algunas de las formas en que podría haber sido diferente, y hay otras que no examinaré. Estamos tratando aqui con algo que condiciona totalmente nuestra forma de hablar y de pensar, y es por esa razón por la que tenemos la sensación de que se trata de algo no-contingente. Este hecho, no obstante, no nos impide necesariamente emprender un análisis más profundo del concepto de particular y considerar, aun con un riesgo no pequeño de caer en el absurdo, posibilidades bastante distintas.

Dejaré por el momento a un lado tales posibilidades y presentaré en vez de ello algunas cuestiones acerca de nuestro propio esquema conceptual. Son bastantes las cuestiones que se pueden plantear, pero merece la pena, en primer lugar, volver a hacer énfasis en el carácter ilusorio de algunas dificultades. Existe, por ejemplo, la creencia, de la que nosotros hicimos nuestro punto de partida, de que por mucho que podamos elaborar una descripción de un complejo de cosas e incidentes espacial y temporalmente relacionados, no podemos nunca estar seguros de llegar a construir una descripción individuante de un solo caso particular, puesto que no podemos descartar la posibilidad de otro complejo exactamente similar. Experimentar esa inquietud teórica es, como hemos visto, olvidar el hecho de que nosotros, los hablantes, los usuarios de sistemas de fechado y emplazamiento, tenemos nuestro propio lugar en ese sistema y conocemos ese lugar; el hecho de que nosotros mismos, por tanto, y nuestro propio entorno inmediato proporcionamos un punto de referencia que individúa el complejo y, en consecuencia, ayuda a individuar a los particulares localizados en el complejo. Cometen un error diferente, aunque relacionado, aquellos que, perfectamente conscientes de que el *aquí-y-ahora* proporciona un punto de referencia, suponen, sin embargo, que «aquí» y «ahora» y «esto» y todas las palabras que de esa forma se centran en las circunstancias de su emisión se refieren a algo privado y personal de cada uno de los individuos que los usan. Ven como para cada persona y en cualquier momento hay sobre esa base un solo marco espacio-temporal, pero ven también que sobre

la misma base habrá tantos marcos, tantos mundos, como personas haya. Tales filósofos se privan a sí mismos de un punto de referencia público al hacerlo privado. Son incapaces de admitir que estamos en el sistema porque piensan que el sistema está dentro de nosotros, o, más bien, que cada uno tiene su propio sistema dentro de sí mismo. Esto no quiere decir que los esquemas que construyen no puedan ayudarnos a entender el nuestro, pero es el nuestro el que nos interesa. Así, no entraremos en la trivialidad de que «aquí», y «ahora», y «esto», y «yo» y «tú» son palabras de nuestro lenguaje común que cada uno puede usar para indicar, o ayudar a indicar, a otro que esté con nosotros de qué estamos hablando.

... ...

(6) Podemos aclararnos unos a otros sobre qué cosas particulares trata nuestro discurso a causa de que podemos encajar los informes y narraciones de unos y otros en una única imagen del mundo y la estructura de esa imagen es una estructura espacio-temporal unitaria, de una dimensión temporal y tres espaciales. Por tanto, dado que las cosas son así, la identificación de particulares por lo general descansa finalmente en la posibilidad de localizar las cosas particulares de las que hablamos en un sólo sistema espacio-temporal unificado. La palabra «finalmente» es susceptible de muchas cualificaciones. Podemos, por ejemplo, estar discutiendo acerca del mismo hombre sin estar de acuerdo sobre determinados momentos de su vida. Podemos hablar de la misma cosa, aunque estemos en desacuerdo sobre su posición en el espacio en diferentes momentos. Sin embargo, tales desacuerdos sólo son posibles dentro de un contexto de acuerdo más amplio, aunque menos preciso, sobre las relaciones de esas entidades con otras sobre las que no estamos en desacuerdo.

Quiero plantear ahora una cuestión que ya ha sido insinuada. Dado el carácter general del esquema conceptual que he descrito, ¿hay alguna clase o categoría distinguible de particulares que deba ser básica desde el punto de vista de la identificación de particulares? Esta cuestión se descompone por sí misma en dos. ¿Hay, en primer lugar, una clase o categoría de particulares tal que, tal y como son las cosas, no fuera posible hacer todas las referencias identificantes que hacemos a particulares de otras clases a no ser que hagamos referencias identificantes a particulares de esa clase, mientras que sería posible hacer todas las referencias identificantes que hacemos a particulares de esa clase sin hacer referencias identificantes a particulares de otras clases? ¿Podemos, en segundo lugar, dar una respuesta afirmativa a esa cuestión a partir del carácter general del esquema conceptual que he descrito?

Parece que podemos construir un argumento desde la premisa de que la identificación descansa finalmente en la localización dentro de una estructura unitaria espacio-temporal de cuatro dimensiones a la conclusión de que una cierta clase de particulares es básica en el sentido que he explicado. Esa estructura no es algo separado de los objetos de la realidad de los que hablamos. Si se nos pregunta lo que constituye la estructura, debemos considerar esos mismos objetos o algunos de entre ellos. Sin embargo, no toda categoría de objetos particulares que podamos reconocer como tal puede constituir tal estructura. Los únicos objetos que pueden constituirla son aquellos que pueden otorgarle sus propias características fundamentales. Es decir, deben ser objetos tridimensionales con alguna duración en el tiempo. Deben ser también accesibles a medios de observación semejantes a los que tenemos y, puesto que esos medios tienen un poder estrictamente limitado, deben tener colectivamente la suficiente diversidad, riqueza, estabilidad y duración como para hacer posible y natural esa concepción que tenemos de una única estructura unitaria. De las categorías de objetos que reconocemos como tales sólo satisfacen esos requisitos aquellos que son, o poseen, cuerpos materiales, en un sentido amplio de la expresión. Los cuerpos materiales constituyen la estructura. Por consiguiente, dada una cierta característica general del esquema conceptual que poseemos y dado el carácter de las principales categorías de que disponemos, las cosas que son, o poseen, cuerpos materiales deben ser los particulares básicos.

Más tarde aún tendré algo más que decir acerca de esa frase cualificante «dado el carácter de las principales categorías de que disponemos», pero mencionaré ahora uno de los puntos. Podemos considerar como una condición necesaria para que algo sea un cuerpo material el que tienda a exhibir una resistencia percibida al tacto o, quizá de forma más general, que posea algunas cualidades de orden táctil. Si lo hacemos así, entonces se tratará de un requisito más fuerte que el que Descartes pretendió con la «extensión» o Locke con la «solidez»; es decir, es un requisito más fuerte que el de la ocupación tridimensional del espacio, por cuanto que este último requisito, que es a lo que el argumento parece conducir, puede ser satisfecho empíricamente, según parece, por ocupantes-de-espacio puramente visuales. (Se satisface de hecho para el ciego por ocupantes-de-espacio puramente tactuales.) En la práctica no se encuentran muchos ocupantes-de-espacio puramente visuales: algunas cosas que pueden ser aducidas, tales como los fantasmas, son totalmente cuestionables; otras, tales como rayos de luz o volúmenes de gas coloreado, no satisfacen ciertamente los requisitos de riqueza,

duración y estabilidad. Sin embargo, en tanto que los encontremos dudaremos en llamarles cuerpos materiales. Así, parece que existe la posibilidad teórica de que los requisitos del argumento puedan ser cumplidos por una categoría de entidades que nosotros no llamaríamos cuerpos materiales, si bien, tal y como son las cosas, esos requisitos son cumplidos solamente por los que estamos dispuestos a llamar cuerpos materiales. La posibilidad teórica, si es que existe, parece sólo de un interés moderado y me abstendré de explorarla. En cualquier caso podemos satisfacer formalmente nuestras expectativas introduciendo un sentido débil de «cuerpo material» que permita dar tal calificación a los supuestos objetos tridimensionales puramente visuales. Establezcamos, entonces, de manera más simple la conclusión del argumento así: dada una cierta característica general del esquema conceptual de identificación de particulares que tenemos, se sigue que los cuerpos materiales deben ser los particulares básicos.

Posiblemente la forma de este argumento puede motivar confusiones. No es que, por un lado, tengamos un esquema conceptual que nos ponga frente a un cierto problema de identificación de particulares, mientras que, por otro, existan objetos materiales con la suficiente riqueza y consistencia como para hacer posible la solución de tales problemas. Sólo a causa de que la solución es posible, el problema existe. Lo mismo ocurre con todos los argumentos trascendentales.

(7) Hacer descansar cualquier posición filosófica sobre un argumento tan general y vago es algo poco deseable, pero no hay ninguna necesidad de hacerlo así. Podemos investigar de forma más directa y con mayor detalle si hay alguna razón para suponer que la identificación de particulares que pertenecen a ciertas categorías es efectivamente dependiente de la identificación de particulares que pertenecen a otras y si hay alguna categoría de particulares que sea básica a ese respecto.

Hice notar anteriormente que hablante y oyente identifican a menudo un particular por referencia a otro: es decir, que frecuentemente una referencia identificante a un particular, suplementada, si es necesario, por el contexto lingüístico, encierra una mención a otro particular y que el éxito de la identificación del oyente del primero puede entonces depender del éxito de su identificación del segundo. El más claro caso posible de dependencia-en-identificabilidad general de un tipo de particular con respecto a otro sería el caso en que fuera imposible el identificar un particular de un tipo sin esa clase de dependencia con respecto a un particular del otro tipo. Quizá no haya casos puros de tal dependencia directa en identificabilidad, pero hay,

al menos, un caso muy importante que se aproxima a los de ese tipo. Es decir, hay dos importantes tipos o categorías generales de particular en que la identificación de los miembros de uno de ellos es dependiente casi de esa forma de la identificación de miembros del otro. El tipo dependiente es la clase de los que podrían ser llamados «particulares privados», que comprende los grupos, que quizá se solapen, de sensaciones, acontecimientos mentales y, en una de las acepciones comunes de ese término, datos sensoriales. El tipo del cual es dependiente es la clase de las personas (quizá añadiríamos «o animales», dado que puede ocurrir que algunas veces nos refiramos identificantemente a las experiencias particulares de los animales. Esta es, sin embargo, una complicación que no tendré en cuenta). Bajo criterios distintos al presente las experiencias privadas han sido los candidatos más favorecidos al título de particulares «básicos»; bajo el presente criterio son obviamente los más inadmisibles. Los principios de individualización de tales experiencias dependen esencialmente de las identidades de las personas a cuyas historias pertenecen. Un agudo dolor de muelas o una impresión privada de rojo no pueden por lo general ser identificadas en nuestro lenguaje común excepto como el dolor agudo que tal o cual persona identificada sufrió o sufre, o la impresión que tal o cual persona identificada tuvo o tiene. Las referencias identificantes a particulares privados dependen por completo de las referencias a particulares de otro tipo, a saber, las personas.

Puede parecer que hay una objeción obvia a esta opinión. Si alguien se está retorciendo en el suelo y dice: «Este (el) dolor es terrible», ¿acaso no ha hecho una referencia identificante a un particular privado, su sensación de dolor, sin mencionar o referirse a la persona que sufre el dolor, él mismo? Ciertamente no hay necesidad de ningún contexto lingüístico que contenga una referencia a otro particular y con el que el oyente necesite suplementar la referencia para identificar al particular de que se trata. Lo identifica rápidamente como el dolor que el hablante está sufriendo. De modo similar, un doctor puede ejercer una presión sobre el paciente y preguntar: «¿Cuán fuerte era ese dolor?», y el paciente identificará con pleno éxito el dolor al que el doctor se refiere como aquel que él, el oyente, acaba de sufrir o está sufriendo. No obstante, en estos casos puede decirse razonablemente de las frases demostrativas que tienen realmente la función que en ocasiones se dice erróneamente que siempre es la suya, esto es, contienen realmente una referencia implícita a una persona particular y son una especie de abreviatura para «el dolor que yo estoy sufriendo», en el primer ejemplo, o «el dolor que acaba usted de sufrir», en el segundo. Si se pregunta por qué algo similar no

es cierto de cualquier frase demostrativa identificante que se refiera a un objeto *público,* por qué, por ejemplo, «Este árbol» no es una abreviación de «El árbol que usted puede (yo puedo) ver allí», la respuesta es la siguiente. La frase identificante demostrativa «Este árbol», usada con respecto a un árbol particular, puede ser dicha por cualquiera a cualquiera en las circunstancias apropiadas sin que varíe su fuerza identificatoria. Por lo que respecta a ésta no resulta esencial ninguna referencia implícita a una *persona* particular; todo lo que es esencial es que las circunstancias y el contexto sean tales que la referencia sea claramente a un *árbol* particular. A pesar de ello, la referencia implícita a una persona particular es esencial para la fuerza identificatoria de las frases demostrativas que se refieren a experiencias privadas. Esto constituye una razón suficiente para distinguir los dos tipos de casos en la forma que he sugerido y, por tanto, para mantener que esa excepción aparente no es real.

Otro modo de plantear la cuestión, que más tarde puede tener ciertas ventajas, es el siguiente. Podemos admitir, si así lo deseamos, que cualquier referencia identificante demostrativa, hecha en presencia del objeto referido, contiene una referencia implícita al hablante y al oyente, y decir, entonces, que esa referencia implícita a personas, al ser absolutamente general en tales situaciones, no ha de ser tenida en cuenta en el contexto de la presente discusión en la medida en que es simplemente una consecuencia del hecho de que las personas de que se trata son respectivamente el hablante y el oyente. Ahora bien, la referencia implícita en el caso que tratamos —el caso de una experiencia privada— no es simplemente una consecuencia de ese hecho, sino también del hecho de que es la persona a cuya experiencia privada nos estamos refiriendo. El que esto es así puede verse claramente en el caso en que *A* dice a *B,* a propósito de *C* que sufre manifiestamente y en cuya presencia están, «El dolor debe ser agudo». La referencia implícita a *C* es bastante independiente de que éste tenga el papel de hablante u oyente, puesto que no tiene ninguno de ellos.

¿Por qué, entonces, cualifiqué mi enunciado inicial sobre la relación de dependencia-en-identificabilidad entre particulares privados y personas? Lo hice por la razón siguiente. Podría ser posible que una experiencia fuera identificada como una de un cierto tipo sufrida en un cierto lugar identificado en un cierto momento; podría ocurrir que se dijera de forma autorizada a alguien que tal descripción tenía aplicación y, en consecuencia, que identificara la experiencia cuando se le hiciera referencia sin ningún conocimiento independiente de la identidad del sujeto de la experiencia. Podría ser éste, entonces, un caso en el que la relación más directa de dependencia en identificabilidad

entre experiencias y personas no se había dado. Sin embargo, la modificación que tal posibilidad exige no es muy importante ni de mucho alcance, pues sólo bajo ciertas condiciones podría saberse que tal descripción identificante tenía aplicación. Habría de ser necesario para que a la descripción-de-una-experiencia se le diera curso que alguien, u otro que se lo hubiera dado, hubiera sido también capaz de dar una identificación independiente del sujeto de la experiencia. Así, aun cuando con ocasión de una referencia particular la identificación de una experiencia privada no necesita ser directamente dependiente de la identificación de la persona a la que pertenece tal experiencia, sin embargo debe ser indirectamente dependiente.

Podemos decir, entonces, que con esta modificación, que en la práctica reviste poca importancia, los particulares privados exhiben el tipo más directo de dependencia-en-identificabilidad con respecto a particulares de otro tipo. En máximo contraste con la clase de las experiencias privadas hay otra clase, aunque peor definida, de particulares que sufre de modo igualmente obvio de dependencia-en-identificabilidad. Es la clase de los particulares que pueden ser llamados «constructos teóricos». Ciertas partículas de la física proporcionan un grupo de ejemplos. No son en ningún sentido objetos privados, pero son objetos inobservables. Podemos considerar que es posible, en principio, el hacer referencias identificantes a tales particulares, si no individualmente, al menos en grupo: de otra forma perderían su condición de particulares admitidos. Quizá en la práctica no hagamos a menudo tales referencias, pero esos particulares desempeñan por sí mismos una función muy importante en nuestra economía intelectual que no es mi intención describir aquí. Resulta bastante claro, sin embargo, que en tanto hagamos referencias identificantes a particulares de ese tipo, debemos identificarles, aisladamente o en grupo, por medio de una referencia identificante a aquellos cuerpos observables y de mayor tamaño con respecto a los que consideramos quizá, como Locke, que aquéllos son sus constituyentes inobservables y más pequeños.

Las partículas de la física son uno de los tipos de ejemplos de particulares de esa clase. Los he mencionado en primer lugar porque, a semejanza de las experiencias privadas, presentan el tipo más directo de dependencia-en-identificabilidad. Hay muchos otros que no necesitan mostrar más que una dependencia-en-identificabilidad general. Me he referido a tal clase diciendo que no estaba bien definida, y, hasta el momento, resulta claro que no está mejor definida que el concepto extremadamente vago de observabilidad. Hablamos de una situación política o de una depresión económica particular; incluso podemos hablar de observar tales fenómenos, pero sería vano esperar

encontrar particulares básicos entre cosas como ésas. La posesión de los conceptos bajo los que caen todos esos particulares presupone con demasiada evidencia la posesión de otros conceptos bajo los que entrarían particulares de tipos totalmente diferentes y mucho menos sofisticados. Por ejemplo, no podríamos tener el concepto de huelga o de cierre patronal a no ser que tuviéramos los de hombres, herramientas y factorías. De ello se sigue inmediatamente una dependencia-en-identificabilidad general de los particulares del tipo más sofisticado con respecto a los del tipo menos sofisticado. No podríamos, por consiguiente, hablar de, y por tanto identificar, particulares del tipo más sofisticado a menos que pudiéramos hablar de, y por tanto identificar, particulares del tipo menos sofisticado. Esto no quiere decir que en cualquier referencia concreta debamos efectuar una referencia identificante a un particular de un tipo más sofisticado a través de una referencia identificante a un particular del tipo menos sofisticado. Podemos, por ejemplo, referirnos de forma bastante directa a «la depresión económica actual».

Si, por consiguiente, hay particulares básicos en el sentido que he indicado, parece que el sentido en el que deben ser observables no es meramente el que sea correcto hablar de observarlos. Más bien parece probable que deban ser objetos de percepción públicos, objetos particulares de tal tipo que personas diferentes puedan ver, oír, sentir por contacto, gustar u oler los mismos objetos en un sentido bastante literal. Parece que deben ser objetos pertenecientes a tipos de tales características que los objetos de esos tipos puedan ser directamente localizados tanto por el oyente como por el hablante con ocasión de algún discurso concreto. A pesar de ello, delimitaré la clase de los observables públicos de forma bastante liberal. Cuanto más liberalmente se fijen esos límites, menor será mi dependencia con respecto al argumento basado sobre la presuposición de conceptos. Es deseable el reducir la dependencia con respecto a ese argumento tanto como sea posible. Su aplicación podría ser una cuestión de mucho detalle y objeto de discusiones y tiene poca fuerza explicatoria. Más tarde volveremos a considerar de nuevo una forma más exacta de ese argumento.

Es evidente que todo lo que puede ser localizado puede en tal medida ser identificado sin recurrir a ninguna referencia a cualquier otro particular y, por tanto, sin hacer referencia a cualquier particular de un tipo o categoría distinto del suyo propio. No obstante, de esto no se sigue, por supuesto, que la categoría a la que tal particular pertenezca sea una categoría de particulares básicos. El ámbito de los casos de particulares que en un momento dado son directamente localizables en relación con un discurso concreto está severamente res-

tringido; puede ocurrir que la identificabilidad de algunos de los casos que están fuera de ese ámbito sea dependiente en un momento concreto de la identificabilidad de otros casos de tipos o categorías distintas de los suyos. El hecho de que uno de esos casos caiga dentro de la clase general de los perceptibles públicos no impide, por tanto, el que pertenezca a alguna categoría que sufra de dependencia-en-identificabilidad con respecto a alguna otra categoría que también caiga dentro de la clase general de los perceptibles públicos.

Mas ¿de qué modo dividiremos los particulares públicamente perceptibles, o públicamente observables, en tipos o categorías? Resulta claro que hay muchos modos de hacerlo de acuerdo con los diferentes propósitos filosóficos. Me limitaré a la más amplia de las divisiones. Hablaré, por ejemplo, de *acontecimientos y procesos, estados y condiciones,* por un lado, y de *cuerpos materiales* o cosas que posean cuerpos materiales, por otro. Usaré tales términos de modo poco preciso: un campo o un río, por ejemplo, se considerarán como cuerpos materiales o cosas que poseen cuerpos materiales. En general, no pretenderé que mis distinciones sean muy claras o que sean precisas y exhaustivas. A pesar de ello sí pueden servir para mi propósito. Otra distinción digna de mencionarse ahora, y a la que me referiré más tarde, es la que hay entre, por ejemplo, acontecimientos y procesos que, tal y como son denominados y concebidos por nosotros, son necesariamente *de,* o realizados o sufridos *por,* cuerpos materiales o cosas que posean cuerpos materiales, y acontecimientos y procesos que no son de ese tipo. Así, una muerte es necesariamente la muerte de una criatura, pero el que ocurra un relámpago o detonación no implica que algo relampaguee o detone. «Haya luz» no significa «Brille algo».

Ya hemos visto que es totalmente posible, en ciertas circunstancias, identificar, por ejemplo, acontecimientos y procesos sin ninguna dependencia con la identificación de particulares de otros tipos. Por tanto, los acontecimientos y procesos públicos pueden ser directamente localizables. Expresiones tales como «Ese relámpago», pronunciada inmediatamente después de que haya habido un relámpago, «Ese ruido terrible», pronunciada mientras el ruido continúa, capacitan directamente al oyente para localizar el particular en cuestión. No contienen en absoluto ninguna otra referencia a cualquier otro particular, excepto, en todo caso, las referencias implícitas al oyente y al hablante que no han de ser tomadas en consideración y que ya hemos discutido antes, y, *a fortiori,* no contienen ninguna referencia a particulares de otros tipos. No es éste seguramente el único caso en el que un particular semejante pueda ser identificado sin referencia a particulares de otros tipos. Supongamos, por ejemplo, que todos los

relámpagos y detonaciones que ocurran pudieran ser ordenados en una sola serie temporal. Entonces, cualquier miembro de la serie podría, en principio, ser identificado sin referencia a nada que no fuese miembro de la serie. Podría ser identificado, por ejemplo, como la detonación que precedió inmediatamente al *enésimo* relámpago antes del último. Ahora bien, en ocasiones *podemos* operar con la idea de una sucesión o serie parcial de un tipo algo similar. Podemos, por ejemplo, operar con ella en el caso de lo que llamaré una *sucesión directamente localizable*. Este concepto ha de ser entendido en relación con su aplicación a un momento dado y al par hablante-oyente. Así, una sucesión directamente localizable de detonaciones para un par hablante-oyente en un cierto momento sería una serie de detonaciones que continuara en ese momento o que acabara de cesar en él y todos cuyos miembros hubieran sido o fueran audibles a ambos miembros del par. En la medida en la que se considerara restringido el ámbito de referencia dentro de los límites de la serie, cualquiera de sus miembros podría ser identificado, de acuerdo con el modelo indicado antes, sin hacer referencia a ningún particular de tipo distinto al suyo.

Pero, por supuesto, no todos los relámpagos y detonaciones que pueden ser objeto de referencias identificantes son en el momento de la referencia miembros de una sucesión directamente localizable para aquellos que se refieren a ellos. Ni hay otro tipo de sucesión humanamente construible con las dos propiedades (1) de que al menos un miembro de tal sucesión pueda siempre ser identificado directamente, esto es, sin ninguna referencia en absoluto a otro particular, y (2) de que toda referencia a cualquier otro particular semejante pueda identificarle sólo por su posición relativa respecto a otros miembros de tal sucesión. Quizá esto es meramente una limitación contingente de la condición humana. Si es así, es una limitación que determina la naturaleza de nuestras referencias identificantes a los relámpagos y las detonaciones. Cuando en la práctica deseamos referirnos identificantemente a un fenómeno particular de ese tipo y no estamos en la posición artificialmente favorable de hacerlo así ubicándolo en una sucesión directamente localizable, lo hacemos por medio de una referencia, usualmente implícita en el contexto lingüístico, a un particular de género bastante distinto; por ejemplo, a un lugar en el que era audible o visible o a un objeto material particular que estaba causalmente conectado con él. Es decir, en la práctica hay involucradas otras dimensiones de identificación aparte de la simple posición temporal dentro de una sola serie determinable de particulares más o menos homogéneos.

Puede aclararse la cuestión considerando uno o dos casos moderadamente convincentes de series humanamente construibles de esta-

dos o procesos particulares tales que no haya ningún particular del tipo de que se trate que no sea miembro de esa única serie y tales que un miembro de la serie pueda siempre ser directamente identificado. La sucesión de las noches y los días, considerados simplemente como períodos alternantes de luz y oscuridad prolongada y general, es un ejemplo, y la sucesión de los años, entendidos simplemente como ciclos estacionales, otro. Esto debe entenderse con ciertas reservas: debemos ignorar, por ejemplo, las confundentes consecuencias de dar la vuelta al mundo. Con tales reservas podemos decir que, ya que no hay ninguna noche o día, o ciclo estacional, que no sea miembro de esa serie única, cualquier miembro particular puede ser identificado como el enésimo antes de, o después de, el presente. No es ningún accidente el que nuestro sistema de fechas haga uso de esos convenientes fenómenos.

Si nos preguntamos acerca de las razones subyacentes para esa diferencia entre los dos tipos de fenómenos, una parte, aunque sólo una parte, de la respuesta será ésta. Los miembros de la sucesión noche-día son relativamente generales, en el sentido de generalmente discriminables, en todas las áreas del espacio que nos interesan (aquí, una vez más, han de hacerse algunas obvias reservas). Pero eso no es de ningún modo cierto de los miembros de cualquier hipotética sucesión relámpago-detonación que podamos imaginar. El día que amanece en Escocia amanece también en Inglaterra, pero la detonación producida por un neumático que estalla en Londres no es audible en Edimburgo.

Aparte de tales casos especiales, y dudosos, como la sucesión noche-día, lo que he dicho acerca del árido ejemplo de los relámpagos y las detonaciones vale para otros acontecimientos y procesos, estados y condiciones observables. Creo que esto es cierto por muy liberalmente que construyamos el concepto de series de identificación, construibles por el hombre, cuyos miembros sean sólo particulares de esos tipos y de las que un miembro al menos haya de ser siempre identificado sin referencia a ningún otro particular en absoluto. Así, podemos quizá admitir que una serie de batallas constituyan una serie de ese tipo para dos generales que libran ahora una guerra en particular; una serie de exámenes orales constituyen otra para aquellos que examinan. Por consiguiente, cualquier batalla particular, o cualquier examen oral particular, dentro de la serie podría ser identificado por medio de su posición en ella. Además, para la construcción de series complejas debemos admitir, en principio, series de acontecimientos o procesos heterogéneos en las que las referencias identificantes tomarían una forma semejante a «El primer φ, antes del último Ψ, antes del segundo χ, antes del último». Pero, obviamente,

este método de identificar acontecimientos, procesos o estados, *si bien evita hacer referencias a particulares de tipos distintos a los suyos,* sufre en general de severas limitaciones prácticas del género que ya hemos encontrado. Excepto en casos especiales, como el de una sucesión directamente localizable, no hay ninguna razón para suponer que cualquier serie de ese tipo de la que cualquier persona fuera capaz de hacer uso con fines identificatorios sería idéntica a cualquier serie similar de la que cualquier otra persona pudiera hacer uso con esos mismos fines. Es inútil apelar a una noción teórica como la de series completas de acontecimientos de un género específico, como, por ejemplo, de muertes, puesto que es obvio que nadie que quisiera referirse a una muerte particular podría conocer su posición en esa serie. Esta, además, es quizá una cuestión contingente, pero que condiciona radicalmente la naturaleza de la referencia identificante.

Puede parecer que, al concentrarme, sobre lo que podría ser considerado como una limitación contingente de las capacidades humanas, he olvidado esos dos poderosos argumentos teóricos contra la posibilidad general de identificar acontecimientos, procesos, estados y condiciones por el método descrito sin hacer referencia a particulares de otros tipos. El primer argumento es que este método de identificar acontecimientos, etc., no procura ningún medio para distinguir acontecimientos similares *simultáneos* dentro de cualquier serie dada, puesto que son siempre solamente identificados por su posición en un orden temporal. No obstante, a eso se responde fácilmente, pues no hay ninguna razón lógica por la que las relaciones utilizadas en la construcción de tal serie sean sólo las de orden temporal. Por ejemplo, decimos a menudo que un acontecimiento era la causa de otro, y resulta claro que de dos acontecimientos simultáneos del mismo tipo específico uno tendrá, sin duda, antecedentes y consecuencias causales de los que el otro carecerá. El hecho de que la referencia se restrinja a acontecimientos y procesos no impide, por ejemplo, el uso de discriminaciones espaciales. Si consideramos, una vez más, el caso favorable de una sucesión directamente localizable, puede ser perfectamente posible distinguir entre miembros similares simultáneos de tal sucesión por medio de sus relaciones espaciales, sin referencia a particulares de otros tipos. Imaginemos, por ejemplo, una serie de movimientos de ajedrez que formen dos juegos distintos jugados por dos pares distintos de jugadores, pero que los movimientos en cada juego sean idénticos y simultáneos. No obstante, un hablante y un oyente, en calidad de espectadores, podrían distinguir entre los dos grupos de movimientos como, por ejemplo, el grupo de la izquierda y el de la derecha y, por tanto, podrían referirse identificantemente al penúltimo movimiento en el grupo de la izquierda. Por ello, la obje-

ción no es decisiva, pero no carece de ningún valor, puesto que sirve para poner de relieve una vez más las severas limitaciones prácticas del método.

El otro argumento teórico que puede parecer que yo he olvidado es éste. Es cierto de una proporción importante, quizá preponderante, de los tipos de acontecimientos, procesos, estados o condiciones para los que tenemos nombres, que esos acontecimientos o procesos son las acciones o pasiones de cosas que no son en sí mismas procesos, estados o acontecimientos; que esos estados o condiciones son necesariamente estados o condiciones *de* cosas que no son ellas mismas estados, condiciones, procesos o acontecimientos. Puede pensarse que a partir de este solo hecho podría argüirse directamente que la identificación de la mayoría de los acontecimientos, estados o procesos debe proceder *vía* la identificación de aquellos particulares de otros tipos a cuya historia pertenecieron; que, por ejemplo, en los casos en que un acontecimiento particular fuera de tal género que todos los acontecimientos de ese género ocurrieran necesariamente a cosas de otro tipo, la identificación del acontecimiento particular supondría necesariamente la identificación de la cosa particular a la que hubiera ocurrido. Así, ninguna muerte particular podría ser identificantemente referida sin, al menos, una referencia identificante implícita a la criatura de quien era muerte, dado que todas las muertes son necesariamente muertes de criaturas. Para que alguien localizara directamente una muerte tendría que localizar directamente a la criatura de quien era muerte. Así, «Esta muerte», usada como una referencia identificante demostrativa verdadera, esto es, en presencia de la muerte en cuestión, tendría la fuerza de «La muerte de esta criatura».

Este argumento es insatisfactorio tal y como está, puesto que es simplemente falso que no podamos referirnos identificantemente a un acontecimiento observable de un tipo tal que la aparición de un acontecimiento de ese tipo implique la existencia de particulares de un tipo diferente, sin ninguna dependencia con respecto a una referencia identificante implícita a un particular de ese tipo. Mi referencia identificante a un grito no necesita en modo alguno depender respecto a su fuerza identificatoria de una referencia identificante implícita al que grita. El argumento original se equivoca al tratar de inferir de una dependencia conceptual un tipo demasiado directo de dependencia-en-identificabilidad de particulares.

El argumento puede, no obstante, ser reemplazado por otro con una conclusión más débil. Supongamos que los β s son necesariamente β s de α s (por ejemplo, que los nacimientos son necesariamente nacimientos de animales). Entonces, aunque en una ocasión dada yo pueda identificar un particular β sin identificar el α del que

es, sin embargo no sería en general posible identificar β s a menos que fuera posible en general identificar α s; y no podríamos hablar de α s a menos que fuera posible en principio identificar un α. Así, en un sentido general, los β s muestran una dependencia-en-identificabilidad con respecto a los α s.

Más ahora el argumento modificado parece que prueba demasiado, pues si decimos que tener el concepto que tenemos de un nacimiento implica tener el concepto que tenemos de un animal sobre la base de que «Esto es un nacimiento» implica «Hay un animal del cual esto es el nacimiento», debemos, según parece, decir también que tener el concepto que tenemos de un animal implica tener el concepto que tenemos de un nacimiento, ya que «Esto es un animal» implica «Hay un nacimiento que es el nacimiento de este animal». Por consiguiente, de acuerdo con el mismo razonamiento, el argumento muestra una dependencia-en-identificabilidad mutua entre nacimientos y animales. Así, el argumento nos resulta inútil, pues estamos interesados solamente en relaciones de dependencia no-simétricas.

Creo, no obstante, que el argumento modificado puede ser reformulado de tal modo que se evite esa consecuencia. Hay, después de todo, una cierta asimetría entre el concepto de un animal y el concepto de un nacimiento. Es cierto que «Esto es un animal» implica «Hay algún nacimiento que es el nacimiento de este animal», pero esa implicación admite la siguiente paráfrasis: «Esto es un animal» implica «Esto ha nacido». Ahora bien, mientras que parece razonable mantener que nuestro concepto de animal sería diferente si no pudiéramos expresar la implicación en la segunda forma, también parece razonable negar que nuestro concepto de un animal sería diferente si careciéramos meramente de medios para expresar la implicación en su primera forma. En otras palabras, puede mantenerse razonablemente que para hablar de animales con el sentido que esa palabra tiene efectivamente para nosotros debemos encontrar un lugar en nuestro discurso para el concepto de *nacer,* pero no hay ninguna razón para concluir del hecho de que hablamos de animales con el sentido que esa palabra tiene para nosotros que debamos *también* hallar un lugar en nuestro discurso para la idea de un cierto ámbito de particulares: los nacimientos. El que hagamos *también* eso o no lo hagamos es *irrelevante* con respecto a la posición del concepto que tenemos de un animal. En este caso hay una asimetría real, puesto que no hay ninguna paráfrasis correspondiente a la implicación desde «Esto es un nacimiento» a «Hay un animal del cual esto es el nacimiento». Podemos parafrasear una de las implicaciones de forma tal que eliminemos lo que los lógicos pueden llamar cuantificación sobre los nacimientos, pero no podemos parafrasear la otra de forma que eliminemos la cuantificación

sobre los animales. En otras palabras, la admisión en nuestro discurso de la clase de particulares nacimientos, concebidos tal y como los concebimos, requiere la admisión en nuestro discurso de la clase de particulares *animales,* pero la admisión en nuestro discurso de la clase de particulares *animales,* concebidos tal y como los concebimos, no requiere la admisión en nuestro discurso de la clase de particulares *nacimientos.*

Creo que tal y como queda finalmente corregido, el argumento es correcto. Una amplia clase de estados y condiciones, acontecimientos y procesos particulares son necesariamente considerados como estados y condiciones de, o como realizados o sufridos por, particulares de otros tipos, principalmente cosas que son o tienen cuerpos materiales. El argumento establece una dependencia-en-identificabilidad general y en una sola dirección de la primera clase de particulares con respecto a la última, dados los conceptos que tenemos. La razón por la que es deseable apoyarse tan poco como sea posible sobre él es que, aunque sea correcto, tiene, como ya he apuntado, poco o ningún poder explicatorio. El argumento no explica la existencia de la dependencia-en-identificabilidad que establece. Queda la cuestión de por qué los particulares que figuran en nuestro esquema conceptual exhiben la relación sobre la que el argumento descansa, por qué consideramos los particulares relevantes precisamente de esa forma.

Volvamos, entonces, a esas limitaciones generales, ya examinadas, a las que los acontecimientos, procesos, estados y condiciones están sujetos como candidatos para la identificación sin referencia a otros tipos de cosas. Resumamos lo que he dicho acerca de esas limitaciones. Las condiciones mínimas de identificabilidad independiente para un tipo de particulares eran que sus miembros no fueran ni privados ni inobservables. En las circunstancias adecuadas un particular de esa especie puede ser directamente localizado e identificado, por tanto, sin referencia a ningún otro particular en absoluto. Incluso cuando no es directamente localizable, tal particular *puede* ser identificado sin ninguna referencia explícita o implícita a cualquier particular que no sea él mismo un estado, proceso, acontecimiento o condición, según sea el caso. Pero los casos en que es posible esta identificación intratípica están severamente restringidos, pues requieren que los partícipes en una referencia identificante estén operando con una y la misma estructura referencial de tipos homogéneos. Las limitaciones fundamentales de los estados, procesos, acontecimientos y condiciones como particulares identificables independientemente, motivan su fracaso en ofrecer estructuras de ese género, que son las adecuadas a nuestras necesidades referenciales. Aún menos pueden ofrecer por sí mismos una única estructura de ese tipo que sea comprehensiva y utilizable

de forma continua. Extendemos, por tanto, enormemente el ámbito de nuestras posibles referencias identificantes a estados, procesos, etcétera, admitiendo que se hagan por mediación de referencias a lugares, personas y cosas materiales.

Ahora bien, en relación con los aspectos que acabamos de mencionar parece que los cuerpos materiales son candidatos mucho mejores al título de particulares básicos que cualquiera de los que hemos considerado hasta ahora. Proporcionan tanto literal como figuradamente, a corto plazo como a largo, amplia como estrictamente, nuestra geografía física, las características que anotamos en nuestros mapas. Es decir, incluyen un número suficiente de objetos relativamente duraderos (por ejemplo, características geográficas, edificios, etcétera), que mantienen entre sí relaciones espaciales relativamente fijas o regularmente cambiantes. «Suficiente» y «relativo» se refieren aquí a nuestras situaciones y necesidades humanas. Cuando considerábamos estados, procesos, etc., observamos que no existía una rica complejidad de cosas-que-consumen-tiempo que fueran generalmente discriminables y que estuvieran similarmente relacionadas con respecto a todas las áreas que nos interesen. Sin embargo, hay una rica complejidad de cosas-que-ocupan-espacio que son relativamente duraderas y están similarmente relacionadas con todos los intervalos temporales que nos interesen. Los cuerpos materiales, en un amplio sentido de la palabra, nos aseguran un marco de referencia único, común y continuamente ampliable, del que cualquiera de sus constituyentes puede ser objeto de una referencia identificante sin hacer referencia a ningún particular de cualquier otro tipo. Ese es el marco de la localización espacial en general. La constitución detallada de esa estructura cambia, pero sin detrimento de su unidad. El conocimiento del detalle de su constitución varía de una persona a otra, pero sin detrimento de su identidad. No todos los cuerpos materiales, o las cosas que los tienen, son considerados, por supuesto, como partes igualmente transitorias de tal estructura: muchos cuerpos se mueven demasiado, o son demasiado efímeros, o ambas cosas. No se las usaría, por así decirlo, para dar direcciones espaciales a menos que fueran observables allí y en ese momento. Pero tal cosa no impide su identificación, cuando es necesario, por referencia, primero, de uno a otro, y, finalmente, a los elementos constituyentes de la estructura. Si con ese fin consideramos como una condición suficiente de homogeneidad de tipo el ser o poseer un cuerpo material, podemos aventurarnos a pensar que todas las cosas que satisfagan esa condición se cualifican como particulares básicos. El hecho de que la identificación tenga en general un aspecto temporal tanto como espacial no es ninguna objeción, puesto que los cuerpos materiales, o las cosas que los poseen,

exhiben relaciones entre sí mismas que tienen un aspecto temporal. Una cosa reemplaza a otra o la engendra. Las cosas pasan a través de distintos lugares.

No es, entonces, sólo en circunstancias especiales cuando los cuerpos materiales, en el amplio sentido en el que estoy usando la expresión, pueden ser identificados sin referencia a particulares de tipos distintos al suyo propio. La condición fundamental de la identificación no dependiente de tipos distintos —es decir, los que forman una estructura de referencia comprehensiva y con una homogeneidad de tipo suficientemente compleja— se satisface en el caso de los cuerpos materiales. Por otra parte, sólo en circunstancias especiales, como hemos visto, la identificación de particulares de otros tipos puede evitar toda dependencia con respecto a referencias a cosas que son o poseen cuerpos materiales. Por consiguiente, los cuerpos materiales son básicos para la identificación de particulares.

Puede reforzarse la conclusión dando al argumento un giro diferente. He mantenido que una condición fundamental de la referencia identificante no dependiente de tipos distintos es la posesión de una estructura de referencia común, comprehensiva y de una homogeneidad de tipo suficientemente compleja. He sostenido que esa condición se satisface en el caso de los cuerpos materiales y no en los otros casos, por lo general. Pero antes, en la segunda parte de este capítulo *, afirmé que una condición, a su vez, para la posesión de una única estructura de ese tipo continuamente utilizable era la posibilidad de poder reidentificar, al menos, algunos de los elementos de la estructura a pesar de las discontinuidades de la observación: es decir, debemos poder identificar *de nuevo* algunas cosas particulares como *las mismas* que las encontradas en ocasiones previas. La capacidad para hacer eso implica evidentemente la existencia de criterios o métodos generales de reidentificación para los distintos tipos de particulares. Estas consideraciones, tomadas conjuntamente, sugieren que, si los cuerpos materiales son básicos desde el punto de vista de la identificación referencial, deben también ser básicos desde el punto de vista de la reidentificación. Es decir, el fundamento de los criterios de reidentificación de cuerpos materiales no dependería de las identidades de otros particulares fuera de aquellos que ellos mismos son o tienen cuerpos materiales, mientras que el fundamento de los criterios de reidentificación de particulares de otras categorías dependería parcialmente de la identidad de los cuerpos materiales. Esta sugerencia resulta ampliamente satisfecha. Por ejemplo, si tomamos cualquier nombre-de-proceso familiar, tal como «deshielo» o «batalla», resultará

* No recogida en esta selección. *[N. del E.]*

imposible dar una descripción detallada de los medios para identificar un proceso particular del tipo que estamos tratando como *nuevamente el mismo* que no suponga una referencia a algunos cuerpos materiales o a algo de otro tipo —bien aquellos que constituyen su marco, su entorno, bien los lugares a través de los que pasa, o algo conectado causalmente de algún modo con él, o algo que el proceso suponga más directamente, por ejemplo el cuerpo o cuerpos que sirvan de soporte o que tomen parte en él, o algo conectado de algún otro modo con la identidad del proceso. Si, por otra parte, examinamos la identidad a través del tiempo de los cuerpos materiales mismos, hallaremos ciertamente que un requisito fundamental es el que ya hemos anotado, a saber, la continuidad de existencia en el espacio. El determinar si se cumple ese requisito puede depender de la identificación de lugares, pero esto, a su vez, descansa en la identificación de cuerpos.

Tanto, entonces, desde el punto de vista de la distinción de un particular objeto de una referencia no-demostrativa de otros del mismo tipó general, como desde el de la identificación de un particular encontrado en una ocasión dada, o descrito con respecto a una ocasión dada, con un particular encontrado en otra, o descrito con respecto a otra, hallamos que los cuerpos materiales juegan un papel único y fundamental en la identificación de particulares. Esta conclusión no debe ser de ningún modo sorprendente o inesperada si recordamos que nuestra estructura general de referencia a particulares es un sistema espacio-temporal de una dimensión temporal y tres espaciales, y refleja una vez más que, de las principales categorías disponibles, la de los cuerpos materiales es la única competente para constituir tal estructura. Sólo esa categoría ofrece ocupantes-de-espacio duraderos que poseen relaciones lo suficientemente estables como para satisfacer, y consiguientemente crear, las necesidades con que nos enfrenta el uso de tal estructura.

Pueden mencionarse ahora brevemente dos objeciones.

En primer lugar, puede objetarse que el argumento descansa en una oposición o contraste fundamental, pero dudoso en la práctica, senectud de un hombre duran tanto como el hombre, y puede decirse la erosión de un risco puede durar tanto como el risco y mantener una relación espacial con la erosión del risco siguiente tan constante como la que los dos riscos mantienen entre sí. El crecimiento y la senectud de un hombre duran tanto como el hombre y puede decirse también que en diferentes momentos tienen las mismas relaciones espaciales con otros procesos que las que se dice que ese hombre mantiene con otras cosas. ¿Qué justificación hay para suponer que hay una distinción categorial fundamental entre cosas y procesos? (Algunos

filósofos han razonado de ese modo, subrayándolo al decir, por ejemplo, que «Caesar» es el nombre de una serie de acontecimientos, de una biografía.) Al razonar así puede decirse que llaman la atención sobre la posibilidad de que reconozcamos una categoría de objetos que, de hecho, no reconocemos como tal: una categoría de objetos de cuatro dimensiones, que podrían ser llamados «cosas-proceso» y cada una de cuyas sucesivas partes en el tiempo sería tridimensional; es, por así decirlo, la cosa tomada en los sucesivos momentos de su historia de principio a fin. Sin embargo, el modo en como yo tengo que describir esos objetos muestra que ni han de ser identificados con los procesos que las cosas sufren ni con las cosas que les subyacen. Antes advertí que me interesaba investigar las relaciones de dependencia-en-identificabilidad entre las principales categorías disponibles, las categorías que realmente poseemos, y ni tenemos ni necesitamos la categoría de cosas-proceso. En efecto, distinguimos entre una cosa y su historia o las fases de su historia. No podemos hablar apropiadamente de una en las formas apropiadas a la otra, y no podemos hablar de ninguna de las dos en las formas apropiadas a la categoría de las cosas-proceso. Supuesta la distinción que hacemos, hay, como ya hemos visto, una dependencia-en-identificabilidad general de los procesos que las cosas sufren respecto de las cosas que les subyacen, y no viceversa. Esto ocurre en parte, aunque no solamente, porque, dada tal distinción, son las cosas mismas, y no los procesos que sufren, los que son *ocupantes-de-espacio* primarios, los poseedores no sólo de *posición* especial, sino también de *dimensiones* espaciales. Si se tratasen de dar las dimensiones espaciales de un proceso como, por ejemplo, una muerte o una batalla, sólo se podría trazar el bosquejo de un *hombre* agonizante o indicar la extensión de *terreno* sobre el que se reñía la batalla.

Puede presentarse una objeción menos elaborada y, sin embargo, más seria. Comenzamos considerando un cierto tipo de situaciones lingüísticas, aquellas en las que se hacían y entendían referencias identificantes a particulares. No obstante, está lejos de ser obvio, cómo las consideraciones tan generales y teóricas presentadas en el curso de estos argumentos tienen algo que ver o reflejan nuestros procedimientos lingüísticos reales e, igualmente, en qué sentido, si es que en alguno, se ha establecido realmente que los cuerpos materiales y las cosas que los poseen gozan de una primacía desde el punto de vista de la identificación.

Hay un sentido en el que debe admitirse la validez de esta objeción. Sería una tarea enormemente compleja mostrar exactamente cómo esas consideraciones generales están relacionadas con nuestros procedimientos efectivos en el aprendizaje y el habla. Si lo intentára-

mos, con el detalle se perdería la generalidad, pero puede señalarse algo que mitigue la negativa a intentarlo. Resulta claro que en la conversación ordinaria no hacemos explícita la estructura referencial que empleamos. Sin embargo, hacemos ciertamente un uso frecuente de demostrativos para referirnos a las cosas de nuestro entorno inmediato, pero, cuando nuestro discurso va más allá de ellas, no relacionamos cuidadosamente las cosas de las que hablamos con las cosas que vemos. El artificio lingüístico que ha absorbido la atención de los lógicos tan frecuente y justamente —el nombre propio— ha tomado en parte el lugar de la estructura relacional explícita. Demostrativos o causi-demostrativos aparte, son los nombres propios los que tienden a ser los puntos de apoyo de la referencia a particulares, los puntos alrededor de los que giran las frases descriptivas. Ahora bien, los portadores *par excellence* de nombres propios entre los particulares son las personas y lugares. Como hemos visto, es una verdad conceptual que los lugares son definidos por las relaciones entre cuerpos materiales, y es también una verdad conceptual, cuya más completa significación veremos más adelante, el que las personas tienen cuerpos materiales.

[Versión castellana de J. L. Zofío.]

W. Sellars

LA FILOSOFIA Y LA IMAGEN CIENTIFICA DEL HOMBRE

1. *La indagación filosófica*

Cuando se lo formula abstractamente, el objetivo de la filosofía consiste en comprender de qué modo las cosas —en el sentido más amplio posible de esta palabra— están relacionadas entre sí —asimismo en el más amplio sentido posible de la palabra—; y bajo «las cosas en el sentido más amplio posible de la palabra» subsumo artículos radicalmente distintos, no sólo «coles y reyes», sino incluso números y deberes, posibilidades y chasqueares de dedos, experiencias estéticas y la muerte. Así, pues, alcanzar un logro filosófico será —por emplear un giro contemporáneo— «saber cómo manejárselas» con respecto a

* [«Philosophy and the Scientific Image of Man», publicado en *Science, Perception and Reality*. Reproducido con autorización de Routledge and Kegan Paul, Ltd., Londres. La versión castellana de esta obra ha sido publicada bajo el título *Ciencia, percepción y realidad,* por Editorial Tecnos, Madrid, la cual nos autorizó a reproducir el texto de su traducción.]

[1] «La filosofía y la imagen científica del hombre» está formado por dos conferencias dadas en la Universidad de Pittsburgh en diciembre de 1960, formando parte de una serie de conferencias sobre la historia y la filosofía de la ciencia pronunciadas por varios autores; ha aparecido impreso en *Frontiers of Science and Philosophy* (al cuidado de Robert Colodny), publicado por la University of Pittsburgh Press (Pittsburgh, 1962), que ha accedido amablemente a su reimpresión en el presente volumen.

todas estas cosas; pero no de la irreflexiva forma en que el ciempiés del cuento sabía cómo bandearse antes de que se le presentara la pregunta de cómo andaba, sino de la reflexiva manera que quiere decir que no se imponen condiciones intelectuales.

Saber cómo manejárselas es —por valernos de una distinción usual— una forma de «saber *cómo*», frente a «saber *qué*»: media toda la diferencia del mundo entre saber *cómo* se monta en bicicleta y saber *que* una fuerza constante impresa por las piernas de una persona en equilibrio sobre los pedales dará lugar a un movimiento hacia adelante; igualmente (si queremos emplear un ejemplo más cercano a nuestro tema), entre saber *que* cada paso de una demostración matemática dada se sigue de los pasos anteriores y saber *cómo* se halla tal demostración existe toda la diferencia del mundo: pues hay ocasiones en que para ser capaz de dar con una demostración basta serlo de seguir un procedimiento ya establecido, pero lo más corriente es que tal cosa no suceda. Cabe sostener que todo aquello a lo que pueda llamarse acertadamente un «saber cómo hacer algo» presupone un conjunto de conocimientos acerca de un *qué;* o, por decirlo de otro modo, un conocimiento de una verdad o de unos hechos; mas si así fuese, la aserción de que «los patos saben *cómo* se nada» sería tan metafórica como la de que saben *que* el agua los sostiene. Sea ello como fuere, el saber cómo se hace algo al nivel de la actividad característicamente humana presupone gran cantidad de conocimientos de *que...*, y es evidente que un saber cómo manejárselas reflexivo en la disposición de las cosas (lo cual constituye el objetivo de la filosofía) presupone muchísimos conocimientos acerca de verdades.

Ahora bien, en cierto sentido, el objeto o tema de este conocimiento de verdades que presupone el «saber cómo» filosófico cae enteramente dentro del campo de las disciplinas especiales: en un sentido no desdeñable, la filosofía no posee un objeto o tema que se halle en la misma relación con ella que la que otros objetos o temas guardan con sus relativas disciplinas especiales. Si los filósofos tuviesen semejante tema, podrían cedérselo a un nuevo grupo de especialistas, de igual modo que desde hace dos mil quinientos años han venido pasando otros temas especiales a los no filósofos (primeramente las matemáticas, más recientemente la psicología y la sociología y, en la actualidad, ciertos aspectos de la lingüística teórica): lo que caracteriza a la filosofía no es un objeto o tema especial, sino su finalidad de saber cómo manejárselas con respecto a los temas u objetos de todas las disciplinas especiales.

Ahora bien, estas últimas saben cómo manejárselas con sus objetos, y cada una aprende a hacerlo en el mismo proceso de descubrir verdades relativas a él; pero cada una tiene asimismo que poseer cier-

ta idea sobre cómo encaja su alguacilazgo en el conjunto del distrito, idea que en muchos casos apenas excede del no reflexivo «saber cómo manejárselas» que a todos nos toca; y a ello se añade que el especialista ha de tener una idea de la manera en que, no solamente su tema, sino también los métodos y principios de su forma de pensar sobre él, entran en el paisaje intelectual. Así, el historiador no reflexiona sólo acerca de los acontecimientos históricos mismos, sino asimismo sobre lo que es pensar históricamente, pues parte de su ocupación consiste en reflexionar sobre su propio pensamiento (sobre sus objetivos, criterios y trampas): al ocuparse de cuestiones históricas se ve obligado a enfrentarse con otras que no son históricas en un sentido primario, y darles respuesta; mas trata de estas últimas a medida que van surgiendo en su intento de responder a cuestiones específicamente históricas.

La reflexión sobre una disciplina especial cualquiera puede llevar pronto a la conclusión de que el estudioso *ideal* de tal disciplina debería ver su tema especial y su manera de pensar sobre él a la luz de una penetración reflexiva en la totalidad del paisaje intelectual. Hay una gran parte de verdad en la concepción platónica de que las disciplinas especiales se perfeccionan mediante la filosofía, pero la que le hace pareja, o sea, la de que el filósofo ha de saber cómo manejárselas en cada disciplina como el especialista, viene siendo un ideal cada vez más inaprehensible desde que comenzó la revolución científica. Con todo, si bien el filósofo no puede guardar esperanzas de manejárselas en cada disciplina de igual modo que el especialista, en cierto sentido puede hacerlo con respecto al objeto o tema de la disciplina, y ha de hacerlo para poder aproximarse a las metas de la filosofía.

La multiplicación de ciencias y disciplinas es un rasgo de la escena intelectual con el que estamos familiarizados; y apenas menos conocida es la unificación de tal multiplicidad que se está produciendo merced a la construcción de puentes científicos entre ellas (acerca de lo cual diré algunas cosas más adelante, en este mismo capítulo). Lo que no es tan obvio para el lego es que, paradójicamente, la tarea de «ver todas las cosas juntamente» se haya fragmentado en especialidades; mas asimismo *hay* lugar para la especialización en filosofía, ya que, del mismo modo que no es posible llegar a saber cómo manejárselas en un sistema de carreteras y autopistas en conjunto sin saber cómo hacerlo en sus partes, tampoco puede esperarse saber la manera de manejárselas en cuanto a «las cosas en general» sin saber cómo hacerlo en lo que se refiere a los agrupamientos principales de las cosas.

En consecuencia, lo que distingue a la empresa filosófica es «la mirada sobre la totalidad»; por lo demás, apenas hay nada que dis-

tinga al filósofo del especialista persistentemente reflexivo, al filósofo de la historia del historiador que no ceje en sus reflexiones. En la medida en que un especialista se preocupe más por reflexionar sobre la manera en que su trabajo especializado se aúne con otros empeños intelectuales que por preguntar y responder cuestiones dentro de su especialidad, diremos de él con toda razón que tiene una mente filosófica; y, en realidad, es posible «poner la mirada en el todo» sin fijar la vista en él incesantemente (cosa que sería una empresa estéril). Además, lo mismo que les sucede a otros especialistas, el filósofo que se especialice puede sacar gran parte de su idea del todo de la orientación prerreflexiva que constituye nuestra herencia común. Por otra parte, sin embargo, difícilmente podrá decirse de un filósofo que mantiene la mirada sobre el todo (en el sentido que aquí nos interesa) a menos que haya reflexionado sobre la naturaleza del pensar filosófico: es esta reflexión sobre el puesto de la filosofía misma en la disposición general de todas las cosas lo que constituye el rasgo distintivo del filósofo frente al especialista reflexivo; y en ausencia de esta reflexión crítica sobre la empresa filosófica, lo más que puede uno ser, en el mejor de los casos, es sólo un filósofo en potencia.

Se ha dicho a menudo en los últimos años que el objetivo del filósofo no es el de descubrir verdades, sino el de «analizar» lo ya sabido. Ahora bien, aunque el término de «análisis» ha desempeñado un papel valioso gracias a implicar que la filosofía como tal no aporta nada *sustantivo* a lo que sepamos, y que se ocupa en alguna forma de mejorar la *manera* de saberlo, es sumamente desorientador en cuanto opuesto al de «síntesis»; pues, merced al contraste entre ambos, tales afirmaciones hacen pensar que la filosofía es cada vez más miope y cada vez distingue más partes dentro de otras partes, perdiendo de vista por turno cada una de ellas a medida que otras se presentan a la mirada. Nos sentimos inclinados, pues, a contrastar la concepción analítica de la filosofía como miopía con la visión sinóptica de la verdadera filosofía; y nos vemos obligados a admitir que la filosofía puramente analítica sería una contradicción en sus términos si el contraste entre «análisis» y «síntesis» fuese la connotación activa de esta metáfora. Aun en caso de que interpretemos «análisis» por analogía con el trazado de mapas a escala cada vez más grande de la misma zona (cosa que hace justicia al factor sinóptico), será una analogía perturbadora, ya que tendríamos que comparar la filosofía con el trazado de mapas a gran escala a partir de un original a pequeña escala; y un mapa a mayor escala obtenido de tal suerte es una trivialidad.

Incluso si cambiamos esta analogía por la de enfocar una imagen (lo cual conserva el factor de sinopsis y el tema de trabajar dentro

del marco de algo ya conocido, añadiéndole, a la vez, una dimensión de mejora), sigue siendo perturbadora, y ello en dos aspectos.

a) Primeramente, hace pensar que las disciplinas especiales trabajan en la confusión, como si el hombre de ciencia tuviera que esperar a que el filósofo le aclarase su tema y objeto, eliminase su desenfoque. Ahora bien, para dar razón del papel creador de la filosofía no es necesario decir que el científico no se las sabe manejar en su propio campo: más bien es preciso decir que el especialista sabe manejárselas dentro de su propio entorno en cuanto tal, pero que no lo sabe igualmente en cuanto que su entorno *es parte del paisaje total.*

b) Parece además implicar que el cambio esencial aportado por la filosofía es el de hacer que se destaquen los detalles de una imagen captada desde el principio en su totalidad. Mas, desde luego, en la medida en que hay *una* imagen que ha de captarse reflexivamente como un todo, la unidad de la visión reflexiva constituye una tarea más que un dato inicial; de ahí que sea más apropiado comparar la búsqueda de esta unidad al nivel reflexivo con la contemplación de un cuadro de grandes dimensiones y muy complejo, al que no pueda verse como una unidad sin una previa exploración de sus partes. Con todo, esta analogía no es completa hasta que tenemos en cuenta una *segunda* forma de faltarle la unidad a los datos de partida del filósofo contemporáneo; pues con lo que éste se enfrenta no es con una imagen, sino, *en principio,* con *dos* o, en realidad, con *muchas.* Mas la pluralidad a que me refiero no es la relativa a la distinción entre diversos aspectos de la experiencia, tales como la averiguación de hechos, el aspecto ético, el estético, el lógico y el religioso, ya que todos ellos no constituyen sino aspectos de una imagen compleja que ha de captarse reflexivamente como un todo, y que, en cuanto tal, constituye sólo uno de los términos de una dualidad decisiva con la que se enfrenta el filósofo contemporáneo desde los comienzos mismos de su empresa: la analogía más apropiada para la dualidad que nos interesa es la de la visión estereoscópica, en la que se funden en una experiencia coherente las dos distintas perspectivas de un paisaje.

En efecto, el filósofo no se encuentra frente a una compleja imagen pluridimensional cuya unidad hubiese de llegar a apreciar en lo que es, sino frente a *dos* imágenes dotadas esencialmente del mismo orden de complejidad, cada una de las cuales pretende ser una imagen completa del hombre-en-el-mundo y que, tras escudriñarlas por separado, tiene que fundir en una sola visión. Permítaseme que me refiera a estas dos perspectivas, respectivamente, con los nombres de imagen *manifiesta* e imagen *científica* del hombre-en-el-mundo, y que explique estas expresiones que he elegido. En primer lugar, al llamar-

las imágenes no pretendo denegarles —a ninguna de ellas ni a ambas— la condición de «realidad»: lo que estoy haciendo es (por emplear la expresión de Husserl) «ponerlas entre paréntesis», transformarlas de maneras de tener experiencia del mundo en objetos de reflexión y evaluación filosóficas. Pues el término de «imagen» posee una ambigüedad muy conveniente: por una parte alude al contraste entre un objeto (un árbol, por ejemplo) y su proyección sobre un plano, o la sombra que proyecte sobre un muro, y en este sentido la imagen es algo tan existente como el objeto del que sea imagen, por más que, desde luego, su estado sea de dependencia; en el otro sentido, la «imagen» es algo imaginado, y lo imaginado puede perfectamente no existir, aunque el imaginarlo existe (caso en que podemos decir de la imagen que es *meramente* imaginaria o irreal); sin embargo, lo imaginado *puede* existir, como sucede cuando uno se imagina que hay alguien bailando en la habitación contigua y realmente lo hay. Esta ambigüedad me permite sugerir que el filósofo se enfrenta con dos proyecciones del hombre-en-el-mundo sobre el entendimiento humano: una es la que voy a llamar la imagen manifiesta, y la otra, la imagen científica. Estas imágenes existen, y forman una parte tan real y tangible del mundo como la tarima desde la que hablo o la Constitución de los EE. UU.; pero, además de verse frente a ellas en cuanto existentes, el filósofo tropieza con ellas en cuanto imágenes en el sentido de «cosas imaginadas» (o, como debería haber dicho mejor, *concebidas,* ya que estoy empleando «imagen» en este sentido como una metáfora de concepción, y sabemos perfectamente que no todo lo que puede concebirse cabe imaginárselo, en el sentido usual de esta última palabra). Así, pues, el filósofo se enfrenta con dos concepciones igualmente públicas, igualmente no arbitrarias, del hombre-en-el mundo, y no puede eludir el intento de ver de qué modo se aúnan en una visión estereoscópica.

Antes de que empiece a explicar la contraposición existente entre «manifiesto» y «científico» (en el sentido en que voy a utilizar estos términos), déjeseme poner muy en claro que ambos son «idealizaciones», en un sentido análogo a aquel en que son idealizaciones los cuerpos sin rozamiento o los gases ideales: tienen como objetivo aclarar la dinámica interna del desarrollo de las ideas filosóficas, del mismo modo que las idealizaciones científicas aclaran el desarrollo en el tiempo de los sistemas físicos. Desde un punto de vista ligeramente distinto, se las puede comparar a los «tipos ideales» de la sociología de Max Weber, si bien la cosa se complica debido al hecho de que cada imagen tiene una historia, y de que, mientras que las líneas maestras de lo que voy a llamar imagen manifiesta tomaron cuerpo en las brumas de la prehistoria, la imagen científica —si descontamos las

promesas que nos hace de rendir en el futuro— se ha formado ante nuestros propios ojos.

2. *La imagen manifiesta*

Cabe carecterizar la imagen «manifiesta» del hombre-en-el-mundo de dos maneras, que son complementarias más que alternativas. En primer lugar, constituye el marco basado en el cual el hombre ha llegado a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, el marco en que se ha apoyado para llegar a encontrarse a sí mismo —por emplear una expresión existencialista— (cosa que sucedió, desde luego, cuando se convirtió en hombre); pues el hecho de que se conciba a sí mismo como hombre-en-el-mundo no es un rasgo meramente incidental del hombre, lo mismo que es evidente, cuando se reflexiona sobre ello, que, si «el hombre tuviese un concepto de sí mismo radicalmente distinto, sería un tipo de hombre enteramente distinto».

He dado un lugar preeminente a esta dimensión cuasi-histórica de nuestra construcción teorética porque quiero destacar desde el principio lo que podría llamarse la paradoja del encuentro del hombre consigo mismo, paradoja consistente en el hecho de que no pudo ser hombre hasta que se encontró a sí mismo. Esta es la paradoja que apoya la última línea de resistencia de la creación especial, y su tema central es la idea de que cuanto merezca el nombre de pensamiento conceptual sólo podrá aparecer dentro de un marco asimismo de pensamiento conceptual, a base del cual podrá ser criticado, apoyado o refutado (dicho brevemente, evaluado): ser capaz de pensar es ser capaz de medir los propios pensamientos con arreglo a criterios de corrección, de pertinencia y de pruebas. En este sentido, un marco conceptual diversificado es un todo que, por muy abocetadamente que sea, tiene que ser anterior a sus partes, y que no cabe interpretar como una reunión de éstas que ya fuese de carácter conceptual; por lo cual es difícil evitar la conclusión de que el paso desde las pautas de comportamiento preconceptuales al pensamiento conceptual tuvo que ser holístico *, un salto a un nivel de conciencia irreductiblemente nuevo, salto que fue la llegada al ser del hombre.

Hay una profunda verdad en esta concepción de una diferencia radical de nivel entre el hombre y sus precursores; y el intento de comprender tal diferencia resulta ser parte integrante del intento de abar-

* Adjetivo —muy frecuente en la bibliografía científica de los países de habla inglesa— formado a partir del griego ὅλος, que significa *total, entero, completo.* (*N. del T.*)

car en una sola mirada las dos imágenes del hombre-en-el-mundo que me he propuesto describir, puesto que, como veremos, aparece como una discontinuidad irreductible en la imagen *manifiesta,* en tanto que en la imagen *científica* se nos presenta como una diferencia reductible, que en cierto sentido requiere un análisis muy cuidadoso.

He caracterizado la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo como el marco de referencia a base del cual se encontró el hombre a sí mismo. Creo que es una forma conveniente de caracterizarla, pero es también engañosa, ya que induce a pensar que la contraposición que estoy dibujando entre las imágenes manifiesta y científica es la existente entre una concepción precientífica, acrítica e ingenua del hombre-en-el-mundo y una concepción refleja, disciplinada y crítica —dicho brevemente, científica. Pero esto no es todo a lo que me estoy refiriendo: pues al hablar de imagen manifiesta quiero decir que se trata de un afinado o elaboración de lo que podría llamarse la imagen «originaria», afinado cuyo grado es tal que lo hace pertinente para la escena intelectual contemporánea; y cabe interpretarlo bajo dos epígrafes: *a)* el empírico y *b)* el categorial.

Con la expresión de afinado empírico me refiero al tipo de éste que tiene lugar, en términos generales, dentro del marco de la imagen y que, por acercarse al mundo valiéndose de algo así como los cánones de la inferencia inductiva definidos por John Stuart Mill —complementados por los cánones de la inferencia estadística—, añade o retira cosas del contenido del mundo (tal y como es objeto de experiencia a base de tal marco) y de las correlaciones que se crea que existen en el interior de dicho contenido. Así, pues, el marco conceptual al que estoy llamando imagen manifiesta es a su vez, en un sentido apropiado de la expresión, una imagen científica: no solamente es disciplinada y crítica, sino que, además, emplea los aspectos del método científico que cabría agrupar bajo el epígrafe de «inducción de correlaciones». Hay, sin embargo, un tipo de razonamiento científico al que, por estipulación, *no* incluye: a saber, el que conlleva la postulación de entidades no perceptibles, y de principios relativos a ellas, para explicar el comportamiento de las cosas perceptibles.

Esto hace patente que el concepto de la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo no pertenece a un estadio pasado y desaparecido del desarrollo de la concepción que el hombre tiene del mundo y su puesto en él. Pues es perfectamente sabido que los métodos de correlaciones y de postulación han marchado de la mano en la evolución de la ciencia, e incluso, en realidad, se han encontrado en una relación dialéctica, ya que las hipótesis postulatorias presuponen correlaciones a explicar, y sugieren posibles correlaciones a investigar. La noción de una visión científica de las cosas puramente correlatoria es tanto una

ficción histórica como metodológica, pues involucra que los frutos correlatorios se abstraigan de las condiciones de su descubrimiento y de las teorías a base de las cuales se les dé explicación. Con todo, es una ficción útil (y, por consiguiente, no *mera* ficción), dado que nos permitirá definir una manera de mirar al mundo que, aunque disciplinada y —en un sentido limitado— científica, contrasta rotundamente con la imagen del hombre-en-el-mundo implícita en los aspectos postulatorios de la teoría científica contemporánea y que es posible construir a partir de ellos. Verdaderamente, mejor podría llamarse imagen «postulatoria» o «teorética» a lo que he llamado imagen «científica» del hombre-en-el-mundo y he contrapuesto a la imagen «manifiesta»; pero creo que no será demasiado desorientador que continúe utilizando, en la mayoría de los casos, esta otra expresión.

Ahora bien, la imagen manifiesta tiene gran importancia para nuestros propósitos, porque define uno de los polos que han atraído la reflexión filosófica: no solamente son los grandes sistemas especulativos de la filosofía antigua y medieval los que están construidos en torno a la imagen manifiesta, sino asimismo muchos sistemas y cuasi-sistemas del pensamiento reciente y contemporáneo, algunos de los cuales a primera vista apenas parecen tener algo en común con los grandes sistemas clásicos. El hecho de que incluya aquí las principales escuelas del pensamiento europeo contemporáneo es cosa que podría esperarse; acaso sorprenda algo más que junte con ellas las tendencias de la filosofía inglesa y norteamericana que hacen hincapié en el análisis del «sentido común» y del «uso corriente», y, sin embargo, el parentesco entre unas y otras se está haciendo cada vez más visible últimamente; de ahí que, en mi opinión, las distinciones que estoy trazando en este capítulo hayan de permitir una comprensión e interpretación de tal parentesco. Pues cabe entender fructíferamente todas estas filosofías, según creo, como unas exposiciones más o menos adecuadas de la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo, exposiciones que luego se toman por una descripción plena y adecuada, en rasgos generales, de lo que el hombre y el mundo son realmente.

Permítaseme insistir en este tema introduciendo otra construcción teorética a la que voy a llamar —apropiándome de una expresión cuyo significado no es enteramente ajeno a lo que quiero decir— la filosofía perenne del hombre-en-el-mundo, y que es el «tipo ideal» en cuyo torno se agolpan las filosofías de lo que podría llamarse (en un sentido debidamente amplio) la tradición platónica. Se trata, simplemente, de la imagen manifiesta dada por real, al mismo tiempo que su silueta se toma por el mapa a pequeña escala de la realidad al que la ciencia aporta un bordado de detalles y una perfeccionada técnica de lectura de mapas.

Es probable que se le haya ocurrido al lector que ambas construcciones teoréticas poseen resonancias negativas, tanto la «imagen manifiesta» como la «filosofía perenne». Y, en cierto sentido, tal es verdaderamente lo que sucede: lo que *estoy* insinuando es que la filosofía perenne es análoga a lo que puede verse cuando se mira a través de un estereoscopio teniendo un ojo dominante, ya que la imagen manifiesta domina y trastrueca a la científica. Ahora bien, si la filosofía perenne del hombre-en-el-mundo está deformada en el sentido aludido, hay una importante consecuencia que se esconde en la lejanía; pues también he insinuado que el hombre es *esencialmente* el ser que se concibe a sí mismo *a base de la imagen que la filosofía perenne afina y da por buena*, de modo que, según parece, lo que digo es que en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en el mundo no encaja fácilmente la imagen científica, que existe entre ellas una verdadera tensión, que el hombre no es el género de ser que, según se concibe a sí mismo, es, y que su existencia se monta, en cierta medida, en torno a un error. Si esto fuese lo que quería decir, me encontraría en muy distinguida compañía: piénsese, por ejemplo, en Spinoza, que contrapuso el hombre tal y como falsamente se concibe a sí mismo al hombre tal y como se descubre a sí mismo a lo largo del empeño científico; bien podría decirse que este filósofo distinguió entre una imagen «manifiesta» y una imagen «científica» del hombre, rechazando al mismo tiempo la primera por falsa y acogiendo la segunda como verdadera.

Pero, si en la versión de Spinoza la imagen científica (según la interpreta él) domina la perspectiva estereoscópica —ya que la imagen manifiesta se presenta como la tracería debida a un error explicable—, el propio hecho de que yo emplee la analogía de la visión estereoscópica implica que, según lo veo yo, la imagen manifiesta no queda anulada bajo la otra en la síntesis de ambas.

Sin embargo, para que todas estas comparaciones tengan alguna justificación he de caracterizar tales imágenes con más pormenor, recubriendo de carne y sangre los nudos huesos que he puesto ante los ojos del lector. Así, pues, voy a dedicar el resto de este apartado y el apartado tercero a desarrollar la imagen manifiesta, y en los apartados finales voy a caracterizar la imagen científica y a describir ciertos rasgos clave de la forma en que ambas imágenes se funden en una verdadera perspectiva estereoscópica.

Más arriba había distinguido dos dimensiones del afinado que convertía la imagen «originaria» en la «manifiesta»: la dimensión empírica y la categorial. Hasta ahora no he dicho nada de esta última, pese a que sobre este punto es sobre el que hay que decir las cosas

más importantes, ya que al hacerlo habrá ocasión de describir la estructura general de la imagen manifiesta.

Una pregunta fundamental relativa a cualquier marco conceptual es la de a qué género pertenecen los objetos básicos de tal marco; pregunta que involucra, por un lado, la contraposición entre un objeto y lo que pueda decirse de él como propiedades, relaciones y actividades, y, por otro, una segunda contraposición, que se establece entre los objetos básicos de dicho marco y los diversos tipos de grupos que puedan formar. Adviértase que aquellos objetos no tienen por qué ser cosas en el restringido sentido de objetos físicos perceptibles: los objetos básicos de la física teórica corriente son notoriamente no perceptibles e inimaginables, y su carácter de básicos consiste en el hecho de que no son propiedades ni agrupamientos de ningunas otras cosas que fuesen más fundamentales (al menos mientras no haya noticia en contrario). Así, pues, tiene perfecto sentido preguntar si los objetos básicos del marco de la teoría física son *cosiformes* y, si lo son, en qué medida.

Ahora bien, preguntar cuáles son los objetos básicos o fundamentales de un marco de referencia (dado) no es pedir una *lista,* sino una *clasificación;* y ésta será más o menos «abstracta» según sea la finalidad de la investigación. Al filósofo le interesa una clasificación que sea suficientemente abstracta como para proporcionar una perspectiva sinóptica del contenido del marco de referencia, pero que no llegue al punto de mencionarlo simplemente como ciertos objetos o entidades; por tanto, nos acercamos a la respuesta a la pregunta por los objetos básicos de la imagen manifiesta cuando decimos que incluye personas, animales, formas inferiores de vida y cosas «meramente materiales», como ríos y piedras (esta lista no pretende ser completa, por más que trate de hacer que resuenen en ella los estadios inferiores de la «gran cadena del ser» de la tradición platónica).

Lo primero que quiero subrayar es que, en cierto sentido muy importante, los objetos primarios de la imagen manifiesta son las *personas;* y comprender cómo sucede así es comprender ciertos temas centrales (en realidad, decisivos) de la historia de la filosofía. Acaso la mejor manera de hacerlo sea volver la consideración a la construcción teorética que he llamado imagen «originaria» del hombre-en-el-mundo, y caracterizada como un marco de referencia en el que *todos* los «objetos» son personas. Desde este punto de vista, el afinado de la imagen «originaria» hasta convertirse en la manifiesta es la «despersonalización» gradual de los objetos que no son personas: que algo así ha ocurrido con el avance de la civilización es un hecho de sobra conocido; y se dice (erróneamente, a mi entender) que incluso

las personas van quedando «despersonalizadas» con los avances del punto de vista científico.

Lo que quiero ahora destacar es que, si bien esta idea de la despersonalización progresiva de la imagen originaria es perfectamente conocida, se la malentiende radicalmente cuando se la asimila a un abandono gradual de una creencia supersticiosa. Pues los hombres primitivos no *creían* que los árboles que veían enfrente eran personas, en el sentido de que los considerasen árboles *y* personas a la vez (de análoga manera a como puedo yo considerar que este ladrillo que veo ante mí es un escalón): si así hubiese sido, al abandonar luego la idea de que los árboles son personas, su concepto de árbol hubiera permanecido inalterado, pese a haber cambiado sus creencias acerca de los árboles; pero la verdad es, más bien, que *originariamente* ser un árbol era *una manera de ser una persona,* lo mismo que —por valernos de una cercana analogía— ser una mujer es una manera de ser una persona, o ser un triángulo es una manera de ser una figura plana. El que las mujeres sean personas no es algo de lo que se pueda decir que uno *cree* en ello (aunque este ejemplo tiene suficiente rebote histórico como para que merezca emplearse el otro, el de que es imposible decir de nadie que cree que los triángulos son figuras planas); y cuando el hombre primitivo cesó de considerar como personas a lo que llamamos árboles, el cambio fue más radical que una modificación de creencias: fue un cambio de categorías.

Ahora bien, la mente humana no tiene las categorías limitadas a lo que ha sido capaz de obtener por afinado a partir del mundo del hombre primitivo, del mismo modo que los límites de lo que podemos concebir no están fijados por lo que podemos imaginar: las categorías de la física teórica no son esencias destiladas a partir del marco de la experiencia perceptiva. Sin embargo, si bien la inteligencia humana puede concebir categorías *nuevas,* también puede afinar las antiguas; y tan importante como no subestimar el papel de la creatividad en los empeños científicos lo es también no sobrestimar su papel en el desarrollo del marco a base del cual tenemos todos la experiencia del mundo.

He indicado antes que en la construcción teorética que he denominado imagen «originaria» del hombre-en-el-mundo todos los «objetos» son personas, y todos los tipos de objetos, modos de ser persona. Esto quiere decir que los géneros de cosas que se dicen de los objetos de este marco son los géneros de cosas que se dicen de las personas; y permítaseme aclarar que con «persona» no me refiero a «espíritu» ni a algo «mental». En favor de la idea de que el hombre es un tándem de dos cosas, una mental *y* la otra un cuerpo, se han presentado muchas razones de distinto cariz y peso en el curso del

desarrollo intelectual humano; pero basta una ligera reflexión para darse cuenta de que, sea lo que sea lo que los filósofos hayan hecho de la idea de lo *mental,* la concepción prefilosófica de «espíritu» —allí donde se la encuentra— es la de una *persona* fantasmal, algo muy análogo a unas personas de carne y hueso que «habitaran» en los hombres o estuviesen íntimamente vinculados con ellos de alguna otra forma; por consiguiente, es un desarrollo que se ha presentado *dentro del marco de referencia de las personas,* y sería incorrecto entender la imagen manifiesta de tal modo que las personas fuesen objetos compuestos. Por otra parte, para que pueda funcionar, el marco manifiesto tiene que ser tal que tenga sentido la aserción de que lo que ordinariamente llamamos personas son un compuesto de una persona (en sentido riguroso) y un cuerpo; y, con ello, que asimismo tenga sentido la tesis contraria, según la cual, aunque el hombre tiene capacidades de distintos tipos, desde las que posee en común con las cosas ínfimas hasta la de dedicarse a reflexiones científicas y filosóficas, es, de todos modos, un objeto, y no un tándem; pues hemos de ver que el dualismo esencial de la imagen manifiesta no es el existente entre algo mental y un cuerpo que fueran substancias, sino entre dos formas radicalmente distintas de relacionarse el individuo humano con el mundo. Pese a ello, es preciso admitir que la mayoría de las teorías filosóficas dominadas por la imagen manifiesta son dualistas en sentido substantivo; los factores que dan cuenta y razón de esto son muchos, y la mayoría de ellos caen fuera del alcance de este ensayo; en cuanto a los que nos conciernen, uno proviene de la influencia de la imagen científica del hombre, imagen que se va desarrollando progresivamente, y nos ocuparemos de él en el apartado siguiente; los demás surgen de la tentativa de hacer perfectamente comprensible la imagen manifiesta sin salirse de ella.

Para comprender ahora esta imagen como afinado o despersonalización de la «originaria», tenemos que traer a las mientes la gama de actividades características de las personas; pues cuando digo que los objetos de la imagen manifiesta son primariamente personas implico con ello que lo que los objetos de este marco *son* y *hacen* primariamente es lo que las personas son y hacen. Así, las personas son «impetuosas» o «no se salen de su paso», aplican normas de acción ya establecidas o adoptan otras nuevas, hacen las cosas por costumbre o sopesan alternativas, son inmaduras o tienen un carácter formado; para lo que ahora me interesa, las contraposiciones más importantes son las que separan los actos que son expresiones del carácter de los que *no* lo son, por un lado, y los actos habituales de los deliberados, por otro. Lo primero que quiero señalar es que sólo de un ser capaz de deliberación puede decirse propiamente que actúe impulsivamente

o por hábito: pues, en su sentido pleno y no metafórico, una acción es aquello que puede hacerse deliberadamente; y no es cosa accidental que digamos de ciertas acciones que *se convierten en* habituales. Asimismo importa que nos percatemos de que el uso de la palabra «hábito» cuando decimos que una lombriz de tierra adquiere el hábito de girar a la derecha en un laberinto en T es una extensión metafórica de este término; metáfora que no tiene nada de peligroso hasta que se comete el error de suponer que los hábitos de las personas son el mismo tipo de cosas que los (metafóricos) «hábitos» de las lombrices de tierra o las ratas blancas.

Repitámoslo: cuando decimos que algo hecho por una persona es expresión de su carácter, lo que queremos decir es que está «en carácter», o sea, que era de esperar, no que fuese una cuestión de *hábito*: ser *habitual* es estar «en carácter», pero la inversa no es verdadera; decir de una acción que está «en carácter», que cabía esperarla, es decir que era predecible; pero no predecible «sin imponer condiciones», sino con respecto a elementos de juicios relativos a lo que la persona que la lleve a cabo haya hecho anteriormente y a las circunstancias tal y como ella las viera al hacerla. Así, pues, una persona no puede (no puede *lógicamente*) *empezar por* actuar «en carácter», de igual modo que tampoco puede *empezar por* actuar en virtud de un hábito.

Tiene una importancia especial advertir que, mientras que estar «en carácter» es ser predecible, la inversa no es cierta: del hecho de que cierto comportamiento humano sea predecible no se sigue que sea una expresión del carácter; así, el comportamiento con respecto al fuego de un niño que se haya quemado es predecible, pero no expresa su carácter. Por tanto, si empleamos la locución «la naturaleza de una persona» para resumir cuanto sea predecible *sin imponer condiciones* en lo que se refiere a ella, hemos de tener cuidado en no hacer iguales la *naturaleza* de las personas con su *carácter,* por más que éste forme «parte» de su naturaleza, en un sentido amplio; pues, si cuanto hiciera una persona fuese predecible (en principio) dado un conocimiento suficiente de ella y de las circunstancias en que se encuentre, y, por consiguiente, fuese «expresión de su naturaleza», de ello no se seguiría que cuanto haga sea expresión de su *carácter*: es indudable que al decir de una persona que cuanto hace es expresión de su carácter estamos diciendo que su vida es simplemente un realizar hábitos formados y normas de actuación, y semejante tipo de persona no se da nunca en la vida real, sino sólo aproximaciones a él. Ni siquiera una persona madura actúa siempre en carácter, y, según hemos visto, no es posible que siempre haya actuado de este modo; pese

a lo cual, si el determinismo es verdadero, todo cuanto haya hecho habrá sido expresión de su «naturaleza».

Ahora estamos en condiciones de explicar lo que quiero decir cuando hablo de que los objetos primarios de la imagen manifiesta son personas: con ello me refiero a que ésta es una modificación de otra imagen, en la que *todos* los objetos son capaces de *la gama completa* de las actividades personales; y la modificación aludida consiste en una poda gradual de las consecuencias de decir, refiriéndose a lo que *nosotros* llamaríamos un objeto inanimado, que ha *hecho* algo. Así, en la imagen originaria, decir que el viento nos ha derribado la casa implicaría que el viento, *o bien* ha dedicido hacerlo con vistas a determinada finalidad —y acaso podría habérsele convencido para que no lo hiciera—, *o bien* ha actuado irreflexivamente (ya sea movido por una costumbre o por un impulso), o, tal vez, sin darse cuenta, en cuyo caso una actuación adecuada por nuestra parte podría haberle hecho percatarse de la enormidad de lo que estaba a punto de hacer.

En las primeras etapas del desarrollo de la imagen manifiesta ya no se pensaba que el viento podría haber actuado deliberadamente, con vistas a una finalidad, sino movido por un hábito o un impulso: la naturaleza se convirtió en el *locus* de las «personas truncadas», o sea, en lo que era de esperar que hiciesen las cosas (sus hábitos) o en lo que no ofrece orden alguno (sus impulsos). Así, pues, las cosas inanimadas dejaron de «hacer» cosas en el sentido en que las personas las hacen, pero no porque se hubiese llegado a formar una *nueva* categoría (de cosas y procesos impersonales), sino porque la categoría de *persona* se aplica a aquellas cosas en forma podada o truncada: decir de una persona que es «mera hija de sus hábitos e impulsos» constituye a todas luces una exageración, pero en los estadios primerizos de la formación de la imagen manifiesta el mundo incluye personas truncadas que *son* meras hijas de sus hábitos, ya que llevan a cabo acciones puramente rutinarias, interrumpidas por impulsos, en una vida que nunca se eleva por encima de lo que son las nuestras en sus momentos más irreflexivos. Finalmente, el sentido en que el viento «hacía» cosas ha quedado podado de cuanto implicaba de «saber lo que uno hace» y de «saber en qué circunstancias se está» —salvo con propósitos poéticos y expresivos (y, está uno por decir, además, filosóficos).

De igual modo que tiene gran importancia no confundir el «carácter» de una persona con su «naturaleza», esto es, el que una acción sea predecible apoyándose en los elementos de juicio relativos a actos anteriores con el que lo sea sin imponer condición alguna, también la tiene que no confundamos el que una acción sea *predecible* con el que sea *causada*: es frecuente que se traten estos términos como si

fuesen sinónimos, pero de obrar de tal modo sólo pueden surgir confusiones. Así, en la imagen «originaria», una persona causa que otra haga algo que de otro modo no hubiera hecho; pero la mayoría de lo que hacemos no es nada que se haya *causado* que hagamos, por más que sea sumamente predecible; por ejemplo, cuando una persona tiene unas costumbres muy arraigadas es fácilmente predecible lo que hará en determinadas circunstancias, pero ello no es razón para considerarlo *causado*. Vemos, pues, que la categoría de causación delata su origen en la imagen «originaria» (frente a lo que sucede con la categoría de predecibilidad, que es más amplia): cuando todas las cosas eran personas, la concepción de que todo lo que una persona haga ha de ser causado no formaba parte del marco conceptual de referencia, indudablemente, como tampoco constituía un principio de tal marco que sea predecible todo lo que haga una persona; mas en la medida en que las relaciones entre las «personas» truncadas del marco manifiesto eran análogas a las relaciones causales entre personas, aquella categoría continuó utilizándose, si bien podada de lo que implica acerca de planes, propósitos y normas de actuación. La analogía más inmediata del nivel inanimado de causación en el sentido originario es la de una bola de billar que cause un cambio de trayectoria en otra, pero conviene mucho advertir que nadie que distinga entre causación y predecibilidad preguntaría qué es lo que *causó* que la bola de billar que se movía sobre la mesa perfectamente lisa continuara en línea recta. Por lo demás, el rasgo distintivo de la revolución científica ha sido la convicción de que todos los acontecimientos son predecibles a partir de una información pertinente acerca de las circunstancias en que ocurrieran, pero no que todos sean causados (en ningún sentido usual de esta palabra).

3. *La filosofía clásica y la imagen manifiesta*

He caracterizado el concepto de imagen manifiesta como uno de los polos hacia los que se ve arrastrado el pensamiento filosófico. Ello me compromete, desde luego, a admitir la idea de que dicha imagen no es un puro patrón exterior con relación al cual pudiera clasificar las posiciones filosóficas una persona interesada por el desarrollo de la filosofía, sino que posee, a su manera, una existencia objetiva en el pensamiento filosófico mismo, e incluso, en realidad, en el pensamiento humano en general; y, con ella, la otra idea de que solamente puede influir en el pensamiento filosófico merced a tener una existencia que trasciende de alguna forma al pensamiento individual de los pensadores individuales. Pronto voy a recoger este tema, preguntando

cómo *es posible* que una imagen del mundo —que, después de todo, es una forma de pensar— trascienda al pensador individual sobre el que influya (los rasgos generales de la respuesta tienen que ser evidentes, pero no siempre se han sacado algunas de las consecuencias que posee). Lo que quiero ahora señalar es que, puesto que esta imagen tiene un ser que trasciende al pensador individual, *existen verdades y errores a su respecto, aun cuando tal imagen haya de ser rechazada, en último análisis, como falsa.*

Así, pues, con independencia de que el mundo que encontramos en la percepción y en la consciencia de nosotros mismos sea o no en último término real, no cabe duda de que es incorrecto decir —como han hecho algunos filósofos— que los objetos físicos del mundo con que nos encontramos son «complejos de sensaciones», y de que asimismo lo es decir que las manzanas no son *realmente* rojas, que los estados mentales son «disposiciones a comportamientos», que no se puede tener intención de hacer algo sin saber que se tiene tal intención, que decir que algo es bueno es decir que a uno le gusta, etc. Ya he sostenido que es posible interpretar gran parte de la filosofía convencional como un intento, por parte de una serie de pensadores individuales, de dibujar el perfil de la imagen manifiesta (no es menester aclarar que sin reconocerla como tal), imagen que es a la vez inmanente en su pensamiento y trascendente a él; intento por referencia al cual cabe evaluar una filosofía dada como perspicaz o roma, errónea o certera, aunque se esté dispuesto a conceder que la imagen que dibujan no es otra cosa que una de las maneras de presentarse la realidad a la mente humana. Más aún: en realidad, la tarea de dibujar tal imagen posee una importancia primordial, ya que, como hemos señalado antes, el hombre es lo que es por pensar de sí a base de tal imagen, y es preciso entender ésta antes de preguntar en qué medida sobrevive el hombre manifiesto en la perspectiva sinóptica que hace justicia igualmente a la imagen científica con que ahora nos enfrentamos.

Me parece que es exacto decir que la llamada tradición «analítica» de la filosofía británica y norteamericana reciente ha hecho cada vez más justicia —especialmente bajo la influencia del último Wittgenstein— a la imagen manifiesta, y que ha logrado cada vez más perfectamente aislarla en algo así como su forma pura, a la vez que ha puesto en claro cuán insensato es intentar reemplazarla *trocito a trocito* por fragmentos de la imagen científica. Al obrar así ha hecho patente su continuidad con la tradición perenne, y ha llegado a percatarse de ella.

Ahora bien, uno de los rasgos característicos más interesantes de la filosofía perenne reside en que trata de comprender la condición de

que goce a ojos de cada pensador el marco de ideas a base del cual se aprehenda a sí mismo como una persona en el mundo: así, ¿cómo llega cada individuo a pensar basándose en tal complejo marco conceptual?; ¿cómo acaba por adquirir esta imagen? A este respecto deben advertirse dos cosas: 1) la imagen manifiesta no presenta el pensamiento conceptual a modo de un complejo de elementos que, considerados en sí mismos y aparte de estas relaciones, fuesen de índole no conceptual (los candidatos más plausibles son las imágenes, pero todas las tentativas de interpretar los pensamientos como configuraciones complejas de imágenes han fracasado, y, según sabemos, estaban condenadas a fracasar); 2) cualesquiera que sean los constituyentes últimos del pensamiento conceptual, su proceso mismo, tal y como acontece en la mente individual, tiene que ser un eco más o menos adecuado de la estructura inteligible del mundo.

Como es natural, existía una fuerte inclinación, no sólo a pensar que los constituyentes del pensamiento eran cualitativamente semejantes a los del mundo, sino a pensar que éste último era causa de que los constituyentes aparezcan formando configuraciones en las que resuenan las configuraciones de los acontecimientos. Mas cuando los precursores de la psicología científica hicieron la tentativa de entender la génesis del pensamiento conceptual en el individuo a base de una «asociación» de procesos elementales que no fuesen a su vez conceptuales, en virtud de una acción directa del medio físico sobre el individuo (cuyo caso paradigmático era el del niño que se ha quemado y huye del fuego), llevaron a cabo una tentativa prematura de construir una imagen científica del hombre.

La tradición perenne no sentía simpatía alguna por semejantes intentos, pues se daba cuenta, *a)* de que la asociación de *pensamientos* no es una asociación de imágenes y, por presuponer un marco de pensamiento conceptual, no puede dar cuenta y razón de él, y *b)* de que la acción directa de la naturaleza perceptible, *en cuanto perceptible,* sobre el *individuo* es capaz de dar razón de vinculaciones asociativas, *pero no de las vinculaciones racionales del pensamiento conceptual.*

Pese a todo lo cual, el mundo *es* de algún modo la causa de la imagen que de él se forme el individuo, y, como es bien sabido, la concepción dominante durante siglos en la tradición perenne fue la de una influencia causal directa del mundo, en cuanto inteligible, sobre la mente individual: tema, iniciado por Platón, que cabe rastrear a lo largo de todo el pensamiento occidental hasta nuestros días. En la tradición platónica se atribuye este modo de causación a un ser en mayor o menor grado análogo a las personas; incluso los aristotélicos distinguen entre la manera en que las sensaciones ponen a disposición del hombre la estructura inteligible de las cosas y el modo en que las

contingencias de la experiencia perceptiva asientan determinadas expectativas y permiten que los animales se acomoden no racionalmente a su medio; y, según sabemos hoy, la idea de que, si bien la realidad es la «causa» del pensamiento conceptual humano, este papel causal no puede equipararse a un condicionamiento del individuo por su medio de una forma que pudiese producirse en principio sin la mediación de la familia y de la comunidad tiene muchos puntos en su favor (la concepción del mundo a lo Robinsón Crusoe, como si aquél pudiese engendrar directamente en el individuo el pensamiento conceptual, es un modelo exclusivamente simplista). La tradición perenne se limitó en gran medida a dar cuenta y razón de la presencia en el individuo del marco del pensamiento conceptual a base de un tipo único de acción de la realidad, en cuanto inteligible, sobre la mente individual: las diversas maneras de hacerlo se distinguían entre sí en lo que se refiere a puntos de gran interés, pero la tarea fundamental era siempre la misma. Hay que esperar a que llegue el tiempo de Hegel para que se advierta el papel esencial del grupo como factor de mediación en esta causación; y por más que ahora nos sea fácil ver que la inmanencia y trascendencia de los marcos conceptuales con respecto al pensador individual es un fenómeno social, y darnos cuenta de que la propia forma que tiene nuestra imagen del hombre-en-el-mundo lleva implícitamente consigo un reconocimiento de este hecho, sólo al llegar el siglo XIX se tuvo en cuenta —por insatisfactoriamente que fuese— este rasgo característicos de la imagen manifiesta.

La teoría platónica de las facultades conceptuales como resultado de la «iluminación» de la inteligencia por unas esencias inteligibles limitaba el papel desempeñado por el grupo —y, en particular, por la familia— al de hacer que tales facultades se ejercitasen (papel que, en principio, podía desempeñarlo también la experiencia perceptiva) y al de enseñar los medios de darles expresión verbal. Y sin embargo, el carácter esencialmente social del pensamiento conceptual salta a la vista cuando nos percatamos de que no hay pensamiento con independencia de unos patrones comunes de acierto y de pertinencia, que ponen en relación lo que *yo realmente* piense con lo que *cualquiera debería* pensar: el contraste entre *yo* y *cualquiera* es esencial para el pensamiento conceptual.

Es corriente comparar los patrones intersubjetivos sin los que no existiría pensamiento alguno con los patrones asimismo intersubjetivos sin los cuales no existiría eso que llamamos juegos, y la adquisición de un marco conceptual con el proceso por el que se aprende a jugar a un juego determinado. Es conveniente darse cuenta, sin embargo, de que el pensamiento conceptual es un juego único en dos

respectos: *a)* no cabe aprender a jugarlo por el procedimiento de que le digan a uno cuáles son sus reglas, y *b)* todo cuanto se hace posible merced al pensamiento conceptual (y sin él no puede darse nada característicamente humano) se hace posible gracias a que éste contiene en sí una forma de representar el mundo.

Cuando digo que el individuo como pensador conceptual es esencialmente un miembro de un grupo no quiero decir, desde luego, que el individuo no pueda existir separado de éste (por ejemplo, como superviviente único de una catástrofe atómica), de igual modo que el hecho de que el ajedrez sea un juego para jugarlo dos personas no significa que sea imposible jugar al ajedrez contra sí mismo. Ningún grupo lo es (en el sentido que ahora nos interesa) a menos que conste de cierto número de individuos cada uno de los cuales piense que es un «*yo*» contrapuesto a «los demás»; así, pues, el grupo existe en la medida en que sus miembros se representan a sí mismos, y no es un accidente que el pensamiento conceptual se *comunique* a los demás, como tampoco lo es que la decisión de mover una pieza del ajedrez encuentre expresión en una jugada que se lleva a cabo en un tablero situado entre dos personas.

Por consiguiente, tenemos que entender la imagen manifiesta de modo que incluya, por un fenómeno de grupo, una concepción de sí mismo, y ello de tal suerte que el grupo sirva de mediador entre el individuo y el orden inteligible. Pero toda tentativa de *explicar* esta mediación dentro del marco de dicha imagen estaba condenada al fracaso, ya que ésta lleva en sí los recursos necesarios para semejante tentativa sólo en el sentido de que proporciona los fundamentos sobre los que la teoría científica puede construir un marco explicativo, y si bien las estructuras conceptuales de este último se *construyen sobre* la imagen manifiesta, no son definibles en su interior. De ahí que el hegeliano, lo mismo que el platónico, del que es heredero, se viese limitado en su intento de entender analógicamente la relación entre el orden inteligible y las mentes individuales.

Donde comenzamos a advertir los trazos fundamentales de la forma en que el hombre puede tener una imagen de sí-mismo-en-el-mundo es en la imagen *científica* del hombre-en-el-mundo, ya que empezamos a ver tal imagen como cuestión de un desarrollo evolutivo que constituye un fenómeno de grupo, proceso ejemplificado a un nivel más sencillo por el desarrollo evolutivo que explica la correspondencia entre la danza de una abeja obrera y la situación con respecto al sol de la flor de la que vuelva: esta correspondencia, de igual modo que la relación existente entre la imagen «originaria» del hombre y el mundo, no es susceptible de explicación a base de un impacto condicionador directo del medio sobre el individuo como tal.

He llamado la atención sobre el hecho de que la imagen manifiesta involucra dos tipos de impacto causal del mundo sobre el individuo; y, según he señalado, esta dualidad de causación, y la irreductibilidad —dentro de la imagen manifiesta— del pensamiento conceptual en todas sus formas a procesos más elementales (irreductibilidad ligada a tal dualidad), son lo que constituye el dualismo primario y esencial de la filosofía perenne. Pues la concepción dualista de lo mental y el cuerpo, que es característica de la *philosophia perennis* (pero en modo alguno un rasgo suyo invariable), se debe en parte a una inferencia a partir de aquel dualismo de la causación y del proceso; en parte, sin embargo, es un resultado del impacto de ciertos temas ya presentes incluso en los estadios mínimos del desarrollo de la imagen científica (según hemos de ver más adelante).

Lo que me ocupa ante todo en este ensayo es la pregunta acerca de en qué sentido y medida sobrevive la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo a la tentativa de unirla, en un campo único de visión intelectual, con el hombre concebido a base de los objetos postulados por las teorías científicas. Según hemos visto, podemos morder en esta pregunta apoyándonos en el hecho de que el hombre es el ser que se concibe a sí mismo a base de la imagen manifiesta: en la misma medida en que el escorzo manifiesto no sobreviva en la perspectiva sinóptica, el hombre no sobrevivirá. En cuanto a la cuestión de si la adopción de la perspectiva sinóptica transformaría al hombre sometido a servidumbre en hombre libre —como Spinoza creía— o a la inversa —según muchos temen—, se trata de algo que no puede suscitarse en forma adecuada hasta haber examinado las pretensiones de la imagen científica.

4. *La imagen científica*

En los apartados anteriores he concentrado la atención en un intento de definir lo que llamo la imagen «manifiesta» del hombre-en-el-mundo. Así, he sostenido que es preciso entender esta imagen como un alambicamiento y afinado de la imagen a base de la cual llegó por primera vez el hombre a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, he señalado que cualquiera que sea el sentido en que esta imagen sea «falsa» (en cuanto referente al hombre), su falsedad amenaza al hombre mismo, dado que él es —en cierto sentido no desdeñable— el ser que posee esa imagen de sí mismo, y he sostenido que puede interpretarse lo que se ha llamado la tradición perenne de la filosofía —*phisolophia perennis*— como la tentativa por comprender la estructura de tal imagen, por saber manejárselas en ella reflexiva-

mente sin imponer condiciones intelectuales algunas; también he analizado algunos rasgos fundamentales de dicha imagen y he hecho ver que cabe entender las categorías a base de las cuales enfoca el mundo como una poda progresiva de las relativas a la persona y a su relación con otras personas y con el grupo; he mantenido y razonado que es preciso entender de tal modo la tradición perenne que no sólo incluya la tradición platónica en su más amplio sentido, sino asimismo las filosofías del «sentido común» y de la «usanza corriente», sosteniendo que lo que todas estas filosofías tienen en común es la admisión de la imagen manifiesta como *real* (tratan de entender los logros de las ciencias teoréticas a base de este marco, subordinando las categorías de aquéllas a las de éste); y, finalmente, he insinuado que la manera más fértil de abordar el problema de integrar la ciencia teorética con el marco de un sentido común alambicado en una visión sinóptica comprehensiva es la de mirarlo no como una tarea que hubiera de realizarse trocito a trocito (por ejemplo, acoplando primeramente la concepción de los objetos físicos propia del sentido común con la de la física teórica, y luego, a modo de empresa independiente, la concepción del hombre que tiene el sentido común con la de la psicología teórica), sino como una cuestión de articular entre sí dos maneras completas de ver la suma de todas las cosas, dos imágenes del hombre-en-el-mundo, y de intentar reunirlas en una visión «estereoscópica».

Ahora tengo el propósito de añadir a la exposición hecha de la imagen manifiesta un bosquejo comparable de lo que he llamado la imagen científica, y de concluir el presente ensayo con algunas observaciones sobre las respectivas aportaciones de una y otra imágenes a la visión unificada del hombre-en-el-mundo que constituye la finalidad de la filosofía.

La imagen científica del hombre-en-el-mundo es, desde luego, una idealización tanto como lo es la imagen manifiesta, e incluso más que ella, dado que se encuentra aún en el proceso de irse constituyendo. Debe recordarse, por lo demás, que la contraposición a que me refiero no es la existente entre una concepción *científica* y una *acientífica* del hombre-en-el-mundo, sino la que opone la concepción que se limita a lo que las técnicas de correlación pueden decirnos acerca de los acontecimientos accesibles mediante la percepción y la introspección y la que postula objetos y sucesos no perceptibles con el fin de explicar correlaciones entre los perceptibles; y hemos concedido, como es natural, que, en cuanto a lo sucedido históricamente, muchas de estas últimas correlaciones han sido sugeridas por teorías introducidas para explicar otras correlaciones previamente asentadas, de suerte que existe una acción recíproca dialéctica entre los procedimientos que emplean correlaciones y los que recurren a la postulación aludida.

(Así, es muy posible que no nos hubiésemos dado cuenta de que el papel de tornasol se vuelve rojo con los ácidos hasta el momento en que una compleja teoría que pusiera en relación la absorción y emisión de radiaciones electromagnéticas por los objetos con su composición química hubiese propuesto la hipótesis de que así había de suceder; pese a lo cual, en principio, esta conocida correlación podía haberse descubierto antes de la formulación de ninguna teoría de esta índole, tal como, en efecto, ha sucedido.) Por tanto, la contraposición que nos ocupa se refiere a dos construcciones ideales: *a)* el afinado de la «imagen originaria» obtenido mediante correlaciones y categorialmente, afinado al que llamo imagen manifiesta, y *b)* la imagen procedente de los frutos de la construcción de teorías por postulación, a la que he bautizado con el nombre de imagen científica.

Al llegar a este punto podrá objetarse que no existe eso que sería *la* imagen del hombre construida a partir de entidades y procesos postulados, sino, por el contrario, tantas imágenes como ciencias hay que tocan aspectos del comportamiento humano. Indudablemente, en cierto sentido así es: *hay* tantas imágenes científicas del hombre cuantas son las ciencias que tienen algo que decir acerca de él, de modo que hay el hombre tal y como se le presenta al físico teórico (un torbellino de partículas, fuerzas y campos físicos), hay el hombre tal y como se le aparece al bioquímico, al fisiólogo, al estudioso del comportamiento, al científico social; y es preciso contraponer todas estas imágenes al hombre tal y como se le aparece a sí mismo en el sentido común alambicado la imagen manifiesta que todavía hoy incluye la mayor parte de lo que sabe sobre sí mismo al nivel propiamente humano. Por consiguiente, la idea de *la* imagen científica o postulatoria es una idealización en el sentido de que lo que concibe es la integración de una multiplicidad de imágenes, cada una de las cuales es la aplicación al hombre de un marco de conceptos dotado de cierta autonomía: pues cada teoría científica es, desde el punto de vista metodológico, una estructura edificada en un «lugar» distinto y valiéndose de procedimientos diferentes dentro del mundo de las cosas perceptibles, que es intersubjetivamente accesible; y de ahí que *la* imagen científica sea una construcción teorética basada en cierto número de imágenes, cada una de las cuales está *apoyada por* el mundo manifiesto.

El hecho de que toda imagen teorética sea un edificio que reposa sobre unos cimientos proporcionados por la imagen manifiesta y que, *en este sentido metodológico,* presupone esta imagen lleva fácilmente a suponer que esta última es previa en un sentido *sustantivo,* esto es, que las categorías de la ciencia teorética dependen lógicamente de categorías referentes a su cimiento metodológico en el mundo manifiesto del sentido común alambicado, de tal suerte que la noción de un

mundo que hiciera visibles sus principios teoréticos *sin hacer visibles, a la vez, las categorías y principios del mundo manifiesto* conllevaría un absurdo. Y sin embargo, cuando dirigimos la atención a *la* imagen científica que surge de las diversas imágenes propias de las distintas ciencias advertimos que, si bien aquélla depende *metodológicamente* del mundo del sentido común alambicado, y en este sentido no se tiene por sí misma en pie, da a entender que es una imagen *completa,* o sea, que define un marco que podría ser *toda la verdad* acerca de lo perteneciente a tal imagen. Así, pues, la imagen científica, aunque metodológicamente es un desarrollo surgido *en el interior* de la imagen manifiesta, se presenta como imagen *rival* de ésta; y, visto desde este ángulo, la imagen manifiesta, en la que reposa, es un retrato «inadecuado» —por más que pragmáticamente útil— de la realidad, que sólo encuentra un retrato adecuado (en principio) en la imagen científica (digo «en principio» porque esta última se encuentra aún en el proceso de irse constituyendo, punto al que volveré al final de este capítulo).

A todo lo cual, naturalmente, la imagen manifiesta (o, dicho con mayor exactitud, la filosofía perenne, que respalda sus pretensiones) replica que la imagen científica no puede reemplazar a la manifiesta sin rechazar sus propios fundamentos.

Pero, antes de que intentemos proyectar alguna luz sobre las opuestas pretensiones de estas dos perspectivas del mundo, es menester decir algunas cosas más acerca de la formación de *la* imagen científica a partir de las diversas imágenes científicas cuya integración supuestamente es ella misma. Hay relativamente pocas dificultades que se opongan al enchufado de *algunas* de estas imágenes «parciales» en una sola; así, tomando las precauciones debidas, podemos unificar las imágenes bioquímica y física, ya que para hacerlo sólo se necesita apreciar el sentido en que cabe igualar los objetos del discurso bioquímico con ciertas configuraciones complejas de objetos de la física teórica. Sin duda, llevar a cabo esta ecuación no es igualar las ciencias correspondientes, ya que éstas, en cuanto tales, tienen métodos diferentes y vinculan sus entidades teoréticas con rasgos intersubjetivamente accesibles del mundo manifiesto a través de instrumentos diferentes; pero la diversidad de esta índole es compatible con la «identidad» intrínseca de las entidades teoréticas mismas, es decir, con la afirmación de que los compuestos bioquímicos son «idénticos» a configuraciones de partículas subatómicas, ya que hacer semejante «identificación» es, simplemente, decir que las *dos* estructuras teoréticas, cada una con su propia vinculación al mundo perceptible, podrían sustituirse por *un* marco teorético vinculado al mundo tal y

como lo percibimos a través de instrumentos y métodos diferentes y *a dos niveles distintos de complejidad.*

He distinguido antes entre la unificación de las *entidades* postuladas por dos ciencias y la de estas *ciencias* mismas. Pero también es necesario distinguir entre la unificación de las *entidades* teoréticas de dos ciencias y la de los *principios* teoréticos de una y otra, puesto que, si bien decir que las sustancias bioquímicas son complejos de partículas físicas es —en cierto sentido que tiene gran importancia— decir por implicación que las leyes a las que obedecen aquellas sustancias son «casos especiales» de las que gobiernan a estas partículas, existe verdaderamente el peligro de que se malentienda el sentido en que esto es así. Evidentemente, una configuración determinada de partículas físicas no puede obedecer en la bioquímica a unas leyes distintas de aquellas a las que obedezca en la física; sin embargo, puede ocurrir que no haya relación sencilla alguna entre el comportamiento de las configuraciones muy complejas de partículas físicas y el de las menos complejas; así, puede muy bien suceder que la única manera de *descubrir* las leyes concernientes a los complejos sistemas de partículas que son los compuestos bioquímicos sea mediante las técnicas y métodos de la bioquímica, es decir, con las técnicas y procedimientos de análisis apropiados para ocuparse de las sustancias bioquímicas.

Por consiguiente, la aserción de que las leyes de la bioquímica son «casos especiales» de las de la física es ambigua, ya que puede significar dos cosas: *a)* que la bioquímica no necesita variables que no puedan ser definidas a base de las de la física atómica, y *b)* que las leyes relativas a ciertas configuraciones complejas de partículas subatómicas (que sean la contrapartida de los compuestos bioquímicos) están relacionadas en forma sencilla con las relativas a configuraciones menos complejas. Como es natural, la primera de estas dos proposiciones es la única que se compromete uno a admitir cuando se identifican los objetos teoréticos de las dos ciencias en el sentido arriba expuesto.

Mutatis mutandis, a las imágenes fisiológica y bioquímica del hombre son aplicables análogas consideraciones: fundirlas en una sola imagen sería mostrar que las entidades fisiológicas (en especial las neurofisiológicas) pueden ponerse en ecuación con sistemas bioquímicos complejos, y, por tanto, que —al menos en un sentido débil— los principios teóricos relativos a aquéllas pueden interpretarse como «casos especiales» de los principios referentes a éstos.

Más interesantes son los problemas que surgen cuando tomamos en consideración el lugar putativamente ocupado por el hombre, según lo conciben las ciencias de la conducta, en *la* imagen científica.

En primer término, la expresión de «psicología conductista» tiene varias acepciones, y para nuestros propósitos conviene mucho advertir que, por lo menos en una de ellas, no se halla en ningún lugar dentro de esta imagen (en el sentido en que estoy empleando esta última expresión), sino más bien en el continuado alambicamiento correlatorio que experimenta la imagen manifiesta. Pues una psicología es conductista, en un sentido amplio, si, por más que se permita emplear toda la gama de conceptos psicológicos pertenecientes al marco de referencia manifiesto, siempre confirma las hipótesis acerca de acontecimientos psicológicos a base de criterios referentes a la conducta: no se inquieta, pues, por los conceptos de sensación, imagen, sentimientos o pensamientos conscientes o inconscientes, todo lo cual pertenece al marco manifiesto, pero exige que sólo se afirme la aparición de una sensación de dolor, por ejemplo, apoyándose en tales criterios. Por consiguiente, el conductismo así entendido es simplemente buen sentido: no es necesario definir de nuevo el lenguaje de los sucesos mentales a base de criterios basados en la conducta para que la conducta observable proporcione elementos de juicio relativos a ellos; y, por lo demás, desde luego, los comportamientos perceptibles constituyen, incluso en el mundo del sentido común, incluso en la imagen manifiesta, los únicos elementos de juicio *intersubjetivos* en favor de tales sucesos.

No cabe duda de que el «conductismo» en este sentido no nos impide prestar atención a lo que la gente diga acerca de sí misma, ya que el *utilizar enunciados autobiográficos como elementos de juicio referentes a* lo que una persona piense y sienta es cosa distinta de *asentir* pura y simplemente a tales enunciados. Parte del peso que los enunciados autobiográficos tienen en el discurso corriente (y que no deja de guardar cierta relación con la manera que tienen de aprenderlos los niños) consiste en que, a igualdad de las demás circunstancias, si una persona dice «Me encuentro en el estado ψ», es razonable creer que se encuentra en dicho estado, y la probabilidad correspondiente oscilará desde casi la certidumbre en el caso de decir «Me duelen las muelas» a una mucho menor si lo que se dice es «No odio a mi hermano»: no sólo los psicólogos profesionales prescinden de la conducta verbal y no verbal como elementos de juicio utilizables.

Así, pues, el conductismo en su primer sentido es simplemente el enfoque que se obtiene al alambicar los conceptos del marco de referencia manifiesto, enfoque que descansa en unas vinculaciones preexistentes entre, por una parte, el comportamiento públicamente observable verbal y no verbal y, por otra, estados y procesos mentales (vinculaciones merced a las cuales aquél puede proporcionar

elementos de juicio relativos a éstos); y enfoque que, por tanto, habrá que considerar perteneciente a la imagen manifiesta más bien que a la científica (en el sentido en que he definido estas expresiones). En su segundo sentido, el conductismo no solamente limita la base que le ha de proporcionar elementos de juicio a la conducta públicamente observable, sino que concibe su tarea como la de encontrar correlaciones entre ciertas construcciones teoréticas que introduce y define a base de los rasgos públicamente accesibles del organismo que sea y de su medio. La cuestión de mayor interés a este respecto es la de si existen razones para creer que un marco conceptual formado por correlaciones entre construcciones del tipo aludido podría constituir una manera de comprender científicamente la conducta humana; mas la respuesta que se le dé dependerá en parte de cómo se la interprete, e interesa que veamos por qué sucede así.

Atendamos primeramente al caso del comportamiento animal. Evidentemente, sabemos que los animales son sistemas fisiológicos muy complejos y, desde un punto de vista que tenga en cuenta más finura de detalle, sistemas bioquímicos. ¿Quiere esto decir que es preciso formular la ciencia del comportamiento animal a base de concepciones neurofisiológicas o bioquímicas? En cierto sentido hay que responder que, sin duda alguna, no: en el estudio del comportamiento animal nos apoyamos en un saber de fondo sobre algunas de las variables pertinentes a grandes rasgos idóneas para la descripción y predicción del comportamiento animal frente al medio; y, ciertamente, tal saber de fondo no sólo nos induce a pensar que dichas variables —que son esas cosas que se agrupan bajo los epígrafes de «estímulo», «respuesta», «comportamiento de búsqueda de una meta», «privación», etc.— son tales que a base de ellas podemos comprender el comportamiento del animal, sino que la teoría de la evolución nos *explica* el hecho de que podamos, efectivamente, comprenderlo mediante ellas; pero las correlaciones mismas se pueden descubrir valiéndose de métodos estadísticos, y, desde luego, importa mucho poderlas asentar. Indudablemente, es necesario distinguir entre el descubrimiento y confirmación de tales correlaciones por los procedimientos que emplean los estudios del comportamiento y su *explicación* a base de las entidades y procesos postulados por la neurofisiología: en realidad, si bien las consideraciones fisiológicas pueden *sugerir* correlaciones que someter a prueba, éstas mismas tienen que poderse asentar independientemente de las consideraciones fisiológicas, si es que han de pertenecer a una ciencia del comportamiento que no se confunda con otra ciencia (adviértase que esta condición es de índole definitoria).

Por tanto, si designamos con el nombre de «estudio del com-

portamiento de la lombriz de tierra» el asentamiento de correlaciones formuladas en términos a grandes rasgos referentes a la lombriz de tierra y a su medio, su contenido será más bien escaso, ya que, para que una correlación pertenezca a dicha disciplina, ha de estar formulada valiéndose de tales términos; y, por otra parte, es evidente que no toda verdad relativa a semejantes animalitos formará parte del estudio del comportamiento de la lombriz de tierra, a menos que estiremos esta expresión hasta vaciarla de su sentido peculiar y distintivo. De lo cual se sigue que no es posible explicar todo cuanto haga uno de estos animales a base de este conductismo *tal y como lo hemos definido;* pues éste trabaja dentro de un saber de fondo acerca de las «condiciones normales o típicas», o sea, aquellas en las cuales las correlaciones formuladas a base de las categorías del comportamiento de la lombriz de tierra *bastan* para explicar y predecir lo que hagan estos seres (en la medida en que quepa describirlos mediante tales categorías), pero semejante saber de fondo constituye, evidentemente, una parte esencial de la comprensión científica de lo que hagan las lombrices de tierra, por más que no forme parte del estudio del comportamiento de éstas (ya que es, simplemente, la aplicación a la lombriz de tierra de la física, la química, la parasitología, la medicina y la neurofisiología).

Hemos de tomar asimismo en consideración el hecho de que la mayoría de las interesantes construcciones teoréticas del estudio correlatorio del comportamiento serán propiedades eventuales de organismos, propiedades pendientes de un «si», ya que a lo que corresponderán es a que *si* en determinado momento se *presentase* cierto estímulo, se *efectuaría* cierta respuesta. Así —por valernos de un ejemplo procedente de otro campo—, somos capaces de poner en correlación el hecho de que se haya hecho pasar una corriente por un condutor helicoidal en cuyo interior se encuentre un núcleo de hierro con la propiedad (pendiente de un «si») de que si se colocase una limadura de este mismo metal en sus *proximidades, sería* atraída.

Ahora bien, en un estadio dado del desarrollo científico puede ser conveniente o no suponer que las propiedades eventuales (pendientes de un «si») de los organismos están vinculadas a los estados de un sistema postulado de entidades que operen de acuerdo con ciertos principios postulados (será conveniente en caso de que las entidades postuladas sean lo suficientemente específicas y susceptibles de vinculación a una diversidad suficiente de variables a grandes rasgos del comportamiento para permitirnos predecir correlaciones nuevas). Es posible que se haya exagerado la utilidad metodológica de los métodos postulatorios para los estudios del comportamiento de los organismos inferiores, debido, ante todo, a que hasta hace poco tiempo

apenas se sabía nada en la esfera de la neurofisiología que pudiese arrojar mucha luz sobre las correlaciones existentes en el nivel a grandes rasgos de los estudios del comportamiento; sin embargo, en lo que se refiere a estos estudios referidos al sujeto humano, la situación ha sido algo distinta desde el principio, ya que una peculiaridad importante del comportamiento característicamente humano es que dos comportamientos cualesquiera sucesivos suyos involucran *esencialmente* hechos eventuales —pendientes de un «si»— complejos, o muy complejos, acerca de lo que la persona del caso *hubiera dicho o hecho* en cada uno de los instantes intermedios *si se le hubieran preguntado ciertas cosas;* y sucede que nuestro saber de fondo hace razonable suponer que tales hechos eventuales acontecen *debido a que está en marcha un proceso interno que, en ciertos aspectos de gran importancia, es análogo al comportamiento verbal manifiesto y tal que cada uno de sus estudios se expresaría de modo natural mediante el habla manifiesta* (punto sobre el que volveremos más adelante).

Así, pues, en el estudio de la conducta humana *sí* resulta ser conveniente postular una sucesión interna de acontecimientos con vistas a interpretar algo que, *en principio,* cabría formular austeramente mediante correlaciones entre estados y propiedades del comportamiento (incluyendo aquí los eventuales o pendientes de un «si», que son *muy* importantes: en realidad, *esenciales).* Pero es decisivo percatarse de que estos episodios que postulamos no los postulamos basándonos en razones neurofisiológicas (o, al menos, no ha sucedido así hasta hace poquísimo tiempo), sino en virtud de nuestro saber de fondo de que hay algo análogo al habla que está en marcha mientras las personas se están quietas «sin soltar prenda».

Para lo que ahora nos ocupa es casi indiferente decir que el estudio de la conducta humana, *en cuanto tal,* postula unos procesos internos análogos al habla o que, con independencia de su valor explicativo o heurístico, semejantes procesos caen, por definición, fuera del estudio del comportamiento, en el sentido estricto de esta expresión: incluya o no el estudio de la conducta humana —en cuanto ciencia distinta de las demás— enunciados acerca de entidades postuladas, las correlaciones que asiente han de encontrar una contrapartida en la imagen postulatoria, según vimos que ocurría en el caso de las correlaciones asentadas por el estudio del comportamiento de la lombriz de tierra. De ahí que la explicación científica de la conducta humana tenga que dar razón de los casos en que fallen las correlaciones características del organismo en circunstancias «normales»; y, en realidad, ningún conductista negaría que las correlaciones que busca y asienta son, en cierto sentido, la contrapartida de unas vincu-

laciones neurofisiológicas y, en consecuencia, bioquímicas, ni que estas últimas constituyen un caso especial dentro de todo un espectro de vinculaciones *bioquímicas* relativas a los organismos humanos, vinculaciones de las cuales habrá muchas que queden reflejadas en fenómenos observables que, *desde el punto de vista de los estudios de comportamiento,* representen fallos de las explicaciones conocidas. Por tanto, voy a admitir provisionalmente que, si bien tales estudios y la neurofisiología son ciencias distintas, el contenido correlatorio de aquéllos apunta a una estructura de procesos y principios que acaban por encajar en los de la teoría neurofisiológica, con todas las consecuencias que esto entraña; y si, basándonos en aquel supuesto, sacamos estas consecuencias, la imagen científica del hombre resultará ser la de un sistema físico muy complejo.

5. *El conflicto de las imágenes*

¿De qué manera, pues, hemos de evaluar las opuestas pretensiones de la imagen manifiesta y la científica (imagen esta última que, provisionalmente, hemos interpretado como siendo *la* exposición verdadera y, en principio, *completa* del hombre-en-el-mundo)?

¿Con qué alternativas contamos? Conviene que estudiemos cuál fue el impacto producido por los estadios anteriores de la ciencia postulatoria sobre la filosofía; y a este respecto es oportuno reflexionar sobre la tentativa cartesiana de una síntesis, ya que de este modo salen a luz las tensiones principales que se producen siempre que se intenta llegar a una visión sinóptica. Indudablemente, en tiempos de Descartes la ciencia teórica no había alcanzado aún el nivel neurofisiológico, salvo a modo de un torpe pagaré: el reto inicial de la imagen científica se dirigía a la imagen manifiesta de la naturaleza inanimada, y proponía que las cosas físicas se entendieran —de una manera ya vislumbrada por el atomismo griego— como sistemas de partículas imperceptibles, carentes de las cualidades perceptibles de la naturaleza manifiesta. Así, pues, se ofrecían tres direcciones por las que orientar el pensamiento: 1) los objetos manifiestos son idénticos a ciertos sistemas de partículas imperceptibles, en el mismo y simple sentido en que un bosque es idéntico a cierto número de árboles; 2) aquellos objetos son lo que realmente hay, y los sistemas mentados son formas «abstractas» o «simbólicas» de representarlos, y 3) tales objetos son «apariencias» para la mente humana de una realidad constituida por sistemas de partículas imperceptibles. Voy a examinar primordialmente las posibilidades 1) y 3),

en especial la última, por más que la 2) merezca ser considerada seriamente y la hayan defendido algunos competentes filosófos.

Formulemos primeramente algunas observaciones acerca de 1). La tesis de que los objetos pueden ser a la vez objetos perceptibles dotados de cualidades asimismo perceptibles *y* sistemas de objetos imperceptibles (ninguno de los cuales posea cualidades perceptibles) no encierra en sí paradoja alguna: a la pregunta de si los sistemas pueden tener, acaso, propiedades de que carezcan sus partes hay que responder que sí, si se toma en el sentido del cual sería un ejemplo paradigmático el hecho de que un sistema de trozos de madera pueda ser una escalera de mano, pese a que ninguna de sus partes lo sea (podría decirse, en este caso, que, para que el sistema en conjunto sea una escalera de mano, sus partes han de tener tal y cual forma y han de guardar entre sí ciertas relaciones). De suerte que el hecho de que los sistemas posean propiedades de que carezcan sus partes no ocasiona dificultad alguna *en caso de que tales propiedades consistan en que sus partes tengan tales y cuales propiedades y guarden entre sí tales y cuales relaciones.* Pero no es posible tratar de esta manera el caso de un cubo de hielo de color rosa, como vamos a ver: no parece plausible decir que para que un sistema de partículas sea un cubo de hielo de color rosa éstas han de tener tales y cuales cualidades imperceptibles y guardar entre sí unas relaciones tales que formen entre todas, aproximadamente, un cubo; pues *de color rosa* no parece estar constituido por cualidades imperceptibles a la manera en que el ser una escalera de mano está constituido por ser cilíndricos (los travesaños), rectangular (el marco), de madera, etc. El cubo de hielo manifiesto se nos presenta como algo enteramente de color rosa, como un continuo de este color, todas cuyas regiones, por pequeñas que sean, son asimismo de color rosa: se nos presenta como algo *irreductiblemente homogéneo;* y un cubo de hielo de colores variados, aun no siendo homogéneo en lo que respecta a un color determinado, es «irreductiblemente homogéneo», en el sentido sobre el que estoy llamando la atención, o sea, en cuanto al rasgo genérico de estar coloreado.

Ahora bien, cuando se reflexiona sobre este ejemplo se nos ocurre un principio que cabría formular, aproximadamente, de la siguiente manera:

> Si un objeto es, *en sentido estricto,* un sistema de objetos, cualquier propiedad que tenga ha de consistir en el hecho de que sus constituyentes posean tales y cuales propiedades y guarden entre sí estas o aquellas relaciones; o, dicho aproximadamente:
>
> Toda propiedad de un sistema de objetos consiste en propiedades de sus constituyentes y relaciones entre ellos.

Teniendo en las mientes un principio más o menos de este tipo habíamos sostenido que, si un sistema físico es, *en sentido estricto,* un sistema de partículas imperceptibles, no puede tener, como todo, las perceptibles cualidades características de los objetos físicos de la imagen manifiesta; y de ahí concluimos que los objetos físicos manifiestos son «apariencias» *para los seres perceptores humanos* de ciertos sistemas de partículas imperceptibles, lo cual constituye la alternativa 3) arriba propuesta.

Esta alternativa, sin embargo, ofrece flanco a una objeción que normalmente no suele dirigirse contra ella misma, sino contra una formulación suya de escasa sensibilidad (la tesis de que las cosas perceptibles en torno nuestro «en realidad no tienen color alguno»). En lo que se refiere a *esta* formulación, la objeción aludida posee el mérito de llamar la atención sobre el hecho de que, dentro de la imagen manifiesta, tan absurdo es decir que un objeto visible no tiene color como decir de un triángulo que no tiene forma; mas cuando se la dirige contra la formulación antes dada de la alternativa 3), o sea, la de que los *objetos mismos* son apariencias (para los seres perceptores) de sistemas de partículas imperceptibles, tal objeción, una vez estudiada, resulta carecer de fuerza. En efecto, en la forma que se debe directa o indirectamente al filósofo británico del «sentido común» G. E. Moore, reza así:

> Las sillas, mesas, etc., tal y como las consideramos corrientemente, no pueden ser «apariencias» de sistemas de partículas carentes de cualidades perceptibles, puesto que *sabemos* que hay sillas, mesas, etc., y el tener cualidades perceptibles es un rasgo que poseen en virtud del marco general o estructura en que se encuentran.

y esta objeción simplemente *desaparece* en cuanto caemos en la cuenta de que, cuando se la entiende como es debido, la tesis de que los objetos físicos no tengan realmente cualidades perceptibles no es análoga a la de que sea falso, en realidad, algo que suela tenerse por verdadero acerca de cierto tipo de cosas; pues no consiste en negar cierta creencia situada dentro de un marco o esquema general, sino en desafiar a éste mismo: reside en sostener que, por más adecuado que sea para los propósitos cotidianos el marco de los objetos perceptibles, el marco manifiesto de la vida cotidiana no lo es, en último término, y que es preciso rechazarlo cuando con él se quiere dar razón de lo que hay *teniendo todo en cuenta.* Una vez que nos percatamos de esto advertimos también que el argumento que se apoya en nuestro «saber» se mella contra el hielo, ya que el razonamiento que sigue

Sabemos que hay sillas, cubos de hielo de color rosa, etc. (objetos físicos); pero las sillas y los cubos de hielo de color rosa tienen color, son objetos perceptibles con cualidades perceptibles; por consiguiente, existen objetos físicos perceptibles con cualidades perceptibles.

opera *dentro* del marco de referencia de la imagen manifiesta, de modo que no puede *apoyarlo*.

Otro argumento más alambicado sería el que indicase que logramos manejárnoslas perfectamente en la vida valiéndonos del marco conceptual de los objetos físicos coloreados situados en el espacio y el tiempo, y que, por tanto, semejante marco de referencia representa las cosas tal y como realmente son. Es un argumento de peso, pero es vulnerable a la réplica de que apoyándonos en el marco general que proponemos para reemplazar al manifiesto cabe asimismo dar cuenta de que no fracasemos al vivir, pensar y actuar a base de este último: basta para ello mostrar que entre los objetos manifiestos y sus contrapartidas científicas existen las suficientes semejanzas estructurales para dar cuenta de tales logros [2].

Todo esto nos recuerda una actitud que se ha tomado mil veces para defender la realidad de la imagen manifiesta frente a consideraciones motivadas *lógicamente,* más que *científicamente:* así, se ha objetado que el marco de los objetos físicos situados en el espacio y el tiempo es incoherente, ya que involucra antinomias o contradicciones, y que por ello no es real. Con frecuencia, la contrarréplica a semejante objeción no ha consistido en una minuciosa refutación de los argumentos mediante los cuales se sostenía que tal marco es incoherente, sino en algo que discurría más o menos del siguiente modo:

Sabemos que esta colisión ha ocurrido en un lugar y tiempo distintos que los de aquella otra;
por tanto, el enunciado de que la primera colisión ha sucedido en un lugar y tiempo distintos de los de la segunda *es verdadero;*
luego el enunciado según el cual las dos colisiones han sucedido en tiempos y lugares distintos *es coherente;*
de ahí que los enunciados acerca de los acontecimientos que se produzcan en tiempos y lugares diversos sean, en cuanto tales, coherentes.

Ahora bien, esta argumentación, lo mismo que la que hemos visto antes, no demuestra lo que se había propuesto demostrar, ya que

[2] Acaso parezca que el marco de referencia manifiesto da cuenta de los logros obtenidos con el científico, de modo que la situación sería simétrica; pero creo que una exposición de la explicación científica que fuese más penetrante que la que he sido capaz de esbozar en este capítulo haría ver que semejante pretensión es ilusoria. En el capítulo cuarto me ocuparé de este tema con alguna extensión.

opera dentro del marco que habría de evaluarse, sin proporcionar un punto de apoyo exterior desde el cual se lo pueda defender. Además, supone tácitamente que, si un marco de referencia es incoherente, ello tiene que conducir a incoherencias al por menor e inmediatas, algo así como si obligase a las personas que se sirvan de él a contradecirse constantemente. Pero esto es, sin duda alguna, falso: el marco general del espacio y el tiempo podría ser internamente incoherente y, sin embargo, constituir un instrumento conceptual con el que consiguiéramos innumerables logros al nivel de los pormenores; tenemos ejemplos de esta situación en las teorías matemáticas, en las cuales pueden existir incoherencias que no salgan a la vista en los empleos corrientes.

Con todo, no me interesa sostener que la imagen manifiesta no es real por ser en último término incoherente (en un sentido estrechamente lógico). Los filósofos que han seguido este camino, o bien *a)* se han contentado con señalarlo (Hume; el escepticismo), o bien *b)* han tratado de localizar el origen de la incoherencia en ciertos rasgos del marco de referencia, y han interpretado la realidad como una estructura inadecuadamente conocida *análoga* a la imagen manifiesta, pero carente justo de los rasgos a los que se debiera la incoherencia; en contraposición a tales actitudes, la crítica de la imagen manifiesta en la que nos hemos embarcado se basa en consideraciones lógicas en un sentido más amplio y constructivo; o sea, en uno que compara esta imagen (desfavorablemente) con una versión *más* inteligible de lo que hay.

Es un hecho perfectamente conocido que Descartes y otros intérpretes de la nueva física relegaron a las mentes de los seres percipientes aquellos rasgos del mundo manifiesto que no desempeñan papel alguno en la explicación mecánica: se decía, por ejemplo, que el color sólo existía en la sensación, que su *esse* era *percipi*. Se sostenía, en sustancia, que la experiencia corriente conceptúa como rasgos peculiares de objetivos físicos independientes aquello que la reflexión científicamente motivada reconoce ser estados del percipiente, e incluso que semejantes cosas supuestamente independientes y coloreadas son, en realidad, construcciones conceptuales que imitan a los sistemas mecánicos del mundo real.

Las mismas consideraciones que llevaron a los filósofos a denegar realidad a las cosas perceptibles les condujeron a una teoría dualista del hombre. En efecto: si el cuerpo humano es un sistema de partículas, no puede ser el sujeto del pensar y el sentir *a menos que pensar y sentir sean susceptibles de ser interpretados como interacciones complejas de partículas físicas;* es decir, a menos que sea posible sustituir —sin pérdida de capacidad descriptiva y explicativa— el marco mani-

fiesto de referencia del hombre como *un* ser, como una *persona* capaz de realizar tipos de cosas radicalmente distintos, por una imagen postulatoria en la que sea un complejo de partículas físicas, y todas sus actividades sean cuestión de cambios de estado y de relaciones de tales partículas.

El dualismo, desde luego, negaba que fuese posible entender del modo indicado los sentimientos ni el pensar conceptual como interacciones complejas de partículas físicas, ni el hombre como un complejo sistema físico. Sus adherentes estaban dispuestos a decir que una *silla* es realmente un sistema de partículas imperceptibles que se nos «aparece» en el marco de referencia manifiesto como un «sólido coloreado» (recuérdese el ejemplo que habíamos puesto del cubo de hielo), pero no lo estaban a decir que el hombre mismo es un sistema físico complejo que se le «aparece» a sí mismo como si fuese el tipo de cosa que es en la imagen manifiesta.

Veamos en mayor detalle la tentativa cartesiana de integrar las imágenes manifiesta y científica. Lo que importa advertir ahora es que Descartes, algo así como si firmase un pagaré, dio por supuesto que en la imagen científica entrarían elementos que fuesen la contrapartida de las sensaciones, imágenes y sentimientos propios del marco de referencia manifiesto: tales contrapartidas habrían de ser estados complejos del cerebro que, obedeciendo a leyes puramente físicas, se asemejaran y difirieran entre sí de cierta manera que correspondiese a las semejanzas y diferencias entre los estados conscientes con los que respectivamente estuviesen coordinados. No obstante lo cual, como es bien sabido, negó que hubiese estados del cerebro que en este mismo sentido fuesen los correlatos cerebrales del pensamiento conceptual.

Ahora bien, si fuésemos a preguntar a Descartes por qué no podemos decir que las sensaciones «sean realmente» procesos cerebrales complejos del mismo modo que, según él, los objetos físicos «son realmente» sistemas complejos de partículas imperceptibles, podría contestar bastantes cosas, algunas de las cuales serían consecuencia de su convicción de que las sensaciones, imágenes y sentimientos pertenecen a la misma familia que creer, elegir y preguntarse por algo; dicho brevemente, de su convicción de que todo ello son grados inferiores del pensamiento conceptual, y comparten la supuesta irreductibilidad de éste a estados cerebrales. Pero cuando hubiese de mostrar su juego lo que quedaría sería el siguiente argumento:

> Hemos extraído las cualidades perceptibles del medio físico y las hemos introducido en las sensaciones; si ahora decimos que todo lo que realmente hay en la sensación es una interacción compleja de partículas cerebrales, las habremos expulsado por completo del mundo, y habremos hecho ininteligible cómo es posible que las cosas se nos *aparezcan* siquiera como coloreadas.

En lo que se refiere al pensamiento conceptual, Descartes no solamente se negó a identificarlo con unos procesos neurofisiológicos, sino que a ni aun le pareció que ello constituyera una verdadera opción; pues, a su juicio, era evidente que ningún proceso complejo de esta índole podría ser suficientemente análogo al pensar conceptual como para ofrecer una candidatura seria a lo que éste «realmente es». Así, pues, no es que Descartes concediese que podría haber procesos neurofisiológicos sorprendentemente análogos al pensar conceptual, pero que considerase filosóficamente desacertado *identificarlos* con él (del mismo modo que había identificado los objetos físicos del mundo manifiesto con sistemas de partículas imperceptibles), sino que no tomó en serio la idea que *haya* tales procesos.

Pero, incluso si lo hubiera hecho, es patente que hubiese rechazado semejante identificación, basándose en que teníamos una idea «clara y distinta», perfectamente definida, de lo que es el pensar conceptual mucho antes de que hayamos llegado a sospechar que el cerebro tenga algo que ver con él. Dicho en dos palabras: sabemos lo que es el pensamiento sin concebirlo como un proceso neurofisiológico complejo, luego no puede *ser* semejante proceso.

Mas es claro que lo mismo sucede con los objetos físicos: sabíamos lo que era un objeto físico muchísimo antes de saber que existen partículas físicas imperceptibles; de modo que, razonando parejamente, deberíamos concluir que los objetos físicos no pueden *ser* complejos de semejantes partículas. Así, pues, si Descartes hubiese tenido razones para pensar que existen procesos neurofisiológicos notablemente análogos al pensamiento conceptual, parece que, *o bien* hubiera debido cambiar de son en cuanto a los objetos físicos, *o bien* haber dicho que el pensar conceptual es *realmente* un proceso neurofisiológico.

Ahora bien, a la luz de los progresos recientes de la neurofisiología los filósofos han llegado a ver que no hay razón para suponer que no pueda haber procesos de esta índole que correspondan al pensar conceptual de la misma manera en que los estados sensoriales del cerebro corresponden a las sensaciones conscientes. En realidad, incluso, no han faltado filósofos —de los cuales el primero fue, tal vez, Hobbes— que hayan sostenido que tal analogía debería considerársela filosóficamente como una *identidad;* esto es, que una perspectiva del mundo que incluya *tanto* los pensamientos *como* sus contrapartidas neurofisiológicas será redundante, de igual manera que lo será una que incluya *tanto* los objetos físicos de la imagen manifiesta *como* configuraciones complejas de partículas físicas. Pero frente a esta propuesta hay que contar con la evidente objeción de que exactamente lo mismo que la tesis de que «los objetos físicos son complejos de partículas imperceptibles» nos hace toparnos con el problema de dar

cuenta de la condición teorética de las cualidades perceptibles de los objetos manifiestos, la tesis de que «los pensamientos, etc., son procesos neurofisiológicos complejos» nos deja frente al problema de dar cuenta y razón de la condición teorética de las *cualidades introspeccionables* de los pensamientos. Y parece obvio que la tesis de que tales cualidades existen en la consciencia introspectiva de los pensamientos que parezcan poseerlas, pero no en tales pensamientos mismos, encierra una regresión viciosa, ya que —diría tal argumentación— es indudable que la introspección es a su vez una forma de pensamiento; así, pues, meramente se desnudaría a un santo (un pensamiento) de sus cualidades para vestir a otro.

Podemos, por tanto, comprender perfectamente la inclinación a decir que, aun habiendo procesos cerebrales asombrosamente análogos al pensamiento conceptual, se tratará de procesos que *marchen paralelamente* a este pensamiento, sin que quepa identificarlos con él, de igual modo que los estados sensoriales del cerebro *marchan paralelamente* a la sensación consciente; y, por consiguiente, podemos comprender la inclinación a decir que todos estos embrollos provienen de tomar en serio la pretensión que pueda arbolar *cualquier* parte de la imagen científica de ser *lo que realmente hay,* y a retirarnos a la postura de que la realidad que hay realmente es el mundo de la imagen manifiesta, en tanto que todas las entidades postuladas por aquella otra imagen serían «instrumentos simbólicos» que nos servirían para manejárnoslas en el mundo, siendo tal su única función (algo así como sucede con los medios de medir distancias que se colocan junto a los mapas), pero sin que en sí mismos describiesen verdaderos objetos ni procesos. De acuerdo con esta tesis, *todas* las contrapartidas teoréticas de los rasgos de la imagen manifiesta serían *igualmente* irreales, y la concepción filosófica certera del hombre-en-el-mundo sería aquella que respaldase a la imagen manifiesta y situase en su interior la imagen científica a modo de instrumento conceptual empleado por el hombre manifiesto en su facultad de científico.

6. *Prolegómeno a la primacía de la imagen científica*

¿Es esta la pura verdad, todo lo que hay que decir de la cuestión? La imagen manifiesta (sujeta, desde luego, a un continuo afinado empírico y categorial) ¿constituye la medida de lo que realmente hay? No lo creo así. Ya he indicado que de las tres alternativas de que nos estamos ocupando en lo que se refiere a las pretensiones comparadas de las imágenes manifiesta y científica, la primera (que, como un niño, dice «las dos») queda excluida en virtud de un principio que no trato

de defender en este capítulo —aunque precisa ser defendido—; la segunda es la que acabo de formular de nuevo y rechazar; propongo, pues, que volvamos a examinar cuanto milite contra la tercera alternativa, la de la primacía de la imagen científica. Voy a utilizar la siguiente estrategia: defender que la dificultad que antes habíamos suscitado, y que parece oponerse a la identificación del pensamiento con ciertos procesos cerebrales, procede del error de suponer que en la autoconsciencia el pensamiento conceptual se nos presenta de guisa cualitativa; pues, como veremos, las sensaciones y las imágenes *sí* se nos presentan con un carácter cualitativo (hecho que explica que constituyan piedras de tropiezo cuando se intenta admitir la realidad de la imagen científica), *pero* en nuestros días apenas es necesario señalar que, por muy relacionado que esté el pensamiento conceptual con las sensaciones y las imágenes, no se lo puede igualar a ellas, ni a complejos de ellas.

No es accidental que cuando los novelistas quieren representar lo que pasa en la «cabeza» de una persona lo hagan «citando» sus pensamientos lo mismo que citarían lo que dijese, ya que no sólo son los pensamientos el tipo de cosas que se expresan en el lenguaje, sino que los concebimos como análogos al discurso expresado. Así, pues, en la imagen manifiesta se conciben los *pensamientos* no a base de su «cualidad», sino como «algo que pasa» internamente, es análogo al habla y se expresa en ésta (aun cuando, desde luego, puede pasar sin que llegue a expresarse): no es accidental que se aprenda a pensar en el proceso mismo de aprender a hablar.

Desde este punto de vista podemos apreciar el peligro existente de malentender lo que se encierra en el vocablo «introspección». Pues, si bien existe, sin duda alguna, una analogía entre el directo saber que tenemos de nuestros propios pensamientos y el saber perceptual que tenemos de lo que pasa en el mundo en torno nuestro, se trata de una analogía que sólo es válida en tanto en cuanto ambas cosas, la autoconsciencia y la observación perceptiva, son formas básicas del saber no inferencial; pero se distinguen, sin embargo, en que, mientras que en la segunda de las dos sabemos que los objetos tienen cierta cualidad, en el directo saber que tenemos de lo que estemos pensando (por ejemplo, estoy pensando que fuera hace frío) lo que sabemos no inferencialmente es que *dentro de nosotros está pasando algo análogo a la frase «fuera hace frío», algo que queda perfectamente expresado por ella.*

Este es un punto importante, ya que, si el concepto de pensamiento es el de estado interno análogo al habla, queda abierta con ello la posibilidad de que semejante estado, concebido a base de esta analogía, sea, *en su carácter cualitativo,* un proceso neurofisiológico. Por trazar

un paralelo: si empiezo por pensar que la causa de una enfermedad es una sustancia (que llamaremos «gérmenes») análoga a una colonia de conejos en cuanto que puede reproducirse en proporción geométrica, pero que, a diferencia de los conejos, es imperceptible y que, existiendo en cantidad suficiente en el cuerpo humano, es capaz de dar origen a los síntomas de la enfermedad y de causar una epidemia transmitiéndose de unas personas a otras, no hay barrera lógica alguna que se oponga a la subsiguiente identificación de los «gérmenes» así concebidos con los *bacilos* descubiertos subsiguientemente por la investigación microscópica.

Sin embargo, señalar la analogía existente entre el pensamiento conceptual y el habla es sólo parte de la cuestión, ya que la analogía entre esta última y lo que son capaces de hacer las computadoras muy perfeccionadas, juntamente con la que media entre los circuitos de estas máquinas y las configuraciones concebibles de la organización neurofisiológica, tienen una importancia igualmente decisiva. Todo esto es de carácter especulativo (aunque menos que lo era hace unos pocos años), pero lo que interesa al filósofo es la cuestión de principio, en la cual el primer estadio es decisivo (o sea, el percatarse de que el concepto de pensamiento es un concepto por analogía); y todo cuanto necesitamos por encima y más allá de él es reconocer el peso de la aseveración de Spinoza: «Nadie ha determinado hasta ahora qué es lo que puede hacer el cuerpo, ni hasta ahora ha enseñado a nadie la experiencia qué puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la Naturaleza, en cuanto considerada como exclusivamente corporal» [*Etica,* 3.ª parte, proposición II (escolio)].

Otra analogía que aún puede ser más útil es la siguiente. Supongamos que observamos la transcripción telegráfica de una partida de ajedrez jugada en otro país,

blancas	*negras*
P3R	P3AR

y que tenemos el suficiente mundo para saber que las piezas de ajedrez pueden ser de cualesquiera formas y tamaños, y que los tableros correspondientes pueden ser horizontales o verticales (en realidad, pueden haber sufrido cualquier distorsión con tal de que conserven ciertos rasgos topológicos de los tableros usuales). En tal situación es claro que, aunque pensaremos que los jugadores de aquel país moverán reyes, peones, etc., se enrocarán y darán jaque mate, el concepto de las piezas que muevan y del moverlas mismo será simplemente el concepto de unos elementos y unos cambios que desempeñen un papel análogo al de las piezas y las jugadas que entran en juego

cuando somos *nosotros* quienes jugamos al ajedrez: sabemos que tales elementos tienen que poseer ciertas cualidades intrínsicas (forma, tamaño, etc.), pero pensaremos que estas cualidades serán «aquellas que hagan posible llevar a cabo una sucesión de cambios estructuralmente semejantes a los que tienen lugar sobre nuestros propios tableros de ajedrez».

Así, pues, el concepto que tenemos de «lo que son los pensamientos» podría ser abstracto —lo mismo que lo es el de enrocar en el juego del ajedrez— en el sentido de que no se ocupe de su carácter *intrínseco, excepto en cuanto elementos que pueden presentarse en configuraciones de relaciones análogas a la forma en que las frases están relacionadas unas con otras* y con los contextos en que se usen.

Mas, si los pensamientos son elementos que concebimos a base de los papeles que desempeñan, no existe obstáculo *de principio* a la identificación del pensar conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos: no habría residuo «cualitativo» del que dar cuenta y razón. Es curioso, pues, que la identificación sería aún más directa que la de las cosas físicas de la imagen manifiesta con ciertos sistemas complejos de partículas físicas; y a este respecto (que es clave, si no decisivo), o sea, en cuanto a la manera de relacionarse ambas imágenes con el pensar conceptual, *la imagen manifiesta y la científica podrían fundirse en la perspectiva sinóptica sin chocar.*

¿Cuál es la situación en lo referente a las sensaciones y los sentimientos? Toda tentativa de identificar estos elementos con procesos neurofisiológicos se topa con la dificultad a que ya hemos hecho alusión, y que ahora podemos precisar más. Se trata de la dificultad que da razón del hecho de que, con pocas excepciones, los filósofos dispuestos a identificar el pensamiento conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos *no* hayan estado dispuestos a conceder una identificación parecida en el caso de las sensaciones.

Antes de plantear de nuevo el problema percatémonos de que —cosa digna de nota— estos dos casos se parecen más de lo que suele admitirse. Pues basta reflexionar sobre ello para darse cuenta de que, exactamente de la misma forma que en la imagen conceptual se entiende el pensar conceptual por analogía con la acción verbal, la sensación se entiende valiéndose de una analogía con su causa exterior (ya que las sensaciones son los estados de las personas que corresponden, en sus semejanzas y diferencias, a las semejanzas y diferencias de los objetos que, en condiciones normales, las susciten); admitamos que así sucede; entonces, ¿por qué no suponer que los estados internos, que *en cuanto sensaciones* se conciben por analogía con sus respectivas causas típicas, son *in propia persona* unos episodios neurofisiológicos complejos que tienen lugar en la corteza cerebral? Si así

lo hiciéramos nos moveríamos paralelamente a la conclusión que estamos dispuestos a extraer en el caso del pensamiento conceptual.

¿Por qué tenemos la sensación de que tal suposición sería sumamente extraña, o incluso absurda? La clave de la respuesta reside en advertir una importante diferencia entre identificar los pensamientos con estados neurofisiológicos e identificar las sensaciones con otros estados de la misma índole: si bien tanto los pensamientos como las sensaciones se conciben por analogía con elementos públicamente observables, en el primer caso la analogía se refiere al *papel* desempeñado, y, por consiguiente, no cierra la posibilidad de que los pensamiento sean, *en su carácter intrínseco,* radicalmente distintos del comportamiento verbal, por analogía con el cual se los concibe; pero en el caso de las sensaciones la analogía se refiere a la cualidad misma. Así, concebimos «una sensación azul y triangular» por analogía con cierta superficie azul y triangular (situada frente a nosotros) de un objeto físico, superficie que será causa de aquélla cuando la miremos a la luz del día; mas la cuestión crucial es ahora la de si en el marco de la neurofisiología podemos definir unos estados que sean suficientemente análogos, en su carácter *intrínseco,* a las sensaciones para hacer plausible la identificación.

Parece evidente que la respuesta a tal cuestión ha de ser negativa. Ello no es decir que no sea posible definir en principio unos estados neurofisiológicos que posean un grado de analogía muy elevado con las sensaciones de la imagen manifiesta (y el que pueda hacerse tal cosa constituye un hecho elemental de la psicofísica); la dificultad consiste en que la peculiaridad que hemos llamado «homogeneidad irreductible», y que caracteriza las cualidades perceptibles de las cosas (por ejemplo, su color), parece faltar esencialmente en el dominio de los estados definibles de los nervios y en el de sus interacciones. Por expresarlo en forma tosca: las extensiones coloreadas del mundo manifiesto constan de regiones que a su vez son extensiones coloreadas, las cuales, a su vez, están formadas por regiones que son extensiones coloreadas, y así sucesivamente, mientras que el estado de un grupo de neuronas, aun teniendo regiones que son asimismo estados de grupos de neuronas, acaba por reducirse a regiones que *no* son tales estados, sino estados de neuronas sueltas; y lo mismo ocurre si pasamos al nivel de los procesos bioquímicos, de mucha mayor finura de detalle.

Tampoco queremos decir que la irreductible homogeneidad de la sensación de un rectángulo rojo resida en que cada una de las partículas físicas de la región apropiada de la corteza cerebral *tenga* color, ya que, cualesquiera que sean las demás dificultades que involucre semejante tesis, carece de sentido decir que las partículas de que se

ocupa la teoría física tienen color. Y, por otra parte, el principio de reductibilidad, que hemos admitido sin discusión, hace insostenible la tesis de que los grupos de partículas puedan tener propiedades que no sean «reducibles a» las propiedades y relaciones de los miembros del grupo correspondiente.

Merece la pena advertir que así recurren los rasgos esenciales del problema de Eddington de «las dos mesas» (que en nuestra terminología son la mesa de la imagen manifiesta y la de la imagen científica): allí el problema consistía en «acoplar» la mesa manifiesta con la científica, y ahora consiste en acoplar la sensación manifiesta con su contrapartida neurofisiológica; y —cosa bastante interesante— en ambos casos la cuestión a resolver es esencialmente la misma: *cómo se reconcilia la irreductible homogeneidad de la imagen manifiesta con la irreductible no homogeneidad del sistema de los objetos científicos.*

Ahora bien, estamos rechazando la tesis de que la imagen científica sea un mero «instrumento simbólico» para manejárnoslas con la imagen manifiesta, y admitiendo la de que la versión científica del mundo es (en principio) la imagen satisfactoria. Por tanto, una vez que hemos situado las cualidades perceptibles de los objetos manifiestos en su ubicación real en la sensación, y recordando que nos habíamos enfrentado con el problema de elegir entre el dualismo y la identidad en lo que se refiere a la relación entre las sensaciones conscientes y sus análogos en el córtex visual, la argumentación que acabamos de exponer parece apuntar claramente en la dirección dualista. Por su parte, la «homogeneidad irreductible» de las cualidades perceptibles, que entre otras cosas impedía *identificar* tales cualidades de los objetos físicos con propiedades complejas de sistemas de partículas físicas, obstruye asimismo el camino de la *identificación* —en lugar de la *puesta en correlación*— de las sensaciones conscientes con los complejos procesos neurales a los que, indudablemente, se hallan vinculadas.

Pero semejante dualismo constituye una solución insatisfactoria, ya que, por hipótesis, las sensaciones son esenciales para explicar cómo llegamos a construir la «apariencia» que es el mundo manifiesto: son esenciales para explicar cómo puede siquiera *parecer* que haya objetos coloreados. Con todo, la imagen científica se presenta como un sistema explicativo cerrado, y, *si se la interpreta como lo hemos hecho hasta el momento,* las explicaciones que dé se harán a base de las construcciones teoréticas de la neurofisiología, las cuales, de acuerdo con nuestra argumentación, *no conllevan la irreductible homogeneidad cuya apariencia en la imagen manifiesta había que explicar.*

Nos encontramos, pues, frente a una antinomia: *o bien a*) la imagen neurofisiológica es *incompleta,* o sea, es preciso complementarla

con nuevos objetos («campos sensoriales») que posean una homogeneidad irreductible y cuya presencia se haga notar de algún modo en la actividad del córtex visual como sistema de partículas físicas, *o bien b)* tal imagen es completa, y la irreductible homogeneidad de las cualidades sensoriales será una *mera apariencia,* en el radicalísimo sentido de que no existirá en modo alguno en el mundo espacio temporal (por lo cual también serán mera apariencia las cualidades sensoriales mismas).

¿Es irremediable esta situación? El supuesto de la realidad de la imagen científica ¿nos lleva a un dualismo de partículas y campos sensoriales, o de materia y «consciencia»? Si así es, teniendo en cuenta la íntima relación que evidentemente existe entre la sensación y el pensamiento conceptual (por ejemplo, en la percepción) no cabe duda de que habremos de retroceder y retractarnos de la identificación del pensar conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos, que nos parecía tan plausible hace un momento. Podríamos entonces mantener que, aunque en ausencia de otras consideraciones sería plausible igualar el pensamiento conceptual con tales procesos, cuando enseñamos *todas* las cartas tenemos que decir, más bien, que, por muy análogos que sean —y lo son— aquél y éstos al comportamiento verbal en cuanto fenómeno público social (uno debido a la manera misma de haberse formado la propia noción de «pensar», y los otros en virtud de ser tal analogía un hecho científicamente averiguado), son *meramente* análogos entre sí, y no cabe identificarlos. En tal caso, las concepciones manifiesta y científica *tanto de* las sensaciones *como del* pensar conceptual encajarían en la perspectiva sinóptica a modo de procesos paralelos, dualismo que sólo sería posible evitar interpretando la imagen científica *en conjunto* como un «recurso simbólico» para habérnoslas con el mundo tal y como se nos presenta en la imagen manifiesta.

¿Hay alguna otra alternativa? Mientras los constituyentes últimos de la imagen científica sean corpúsculos o partículas que formen sistemas cada vez más complejos, nos veremos ineludiblemente abocados a la elección antes mencionada. Mas la imagen científica no está aún completa, no hemos penetrado todos los secretos de la naturaleza; y si resultase que las partículas, en lugar de ser las entidades primitivas de la imagen científica, pudieran considerarse como singularidades de un continuo espacio-temporal que cupiese «fragmentar» conceptualmente y sin pérdidas apreciables —*al menos cuando se tratase de lo inorgánico*— en corpúsculos en interacción, no nos veríamos, al nivel de la neurofisiología, frente al problema de comprender la relación entre la *consciencia sensorial* (con su irreductible homogeneidad) y los *sistemas de partículas;* por el contrario, dispondríamos de la po-

sibilidad de decir, en lugar de lo anterior, que, aunque para muchos propósitos cabe entender el sistema nervioso central como un sistema de corpúsculos físicos, *cuando se trata de comprender debidamente la relación entre la consciencia sensorial y los procesos neurofisiológicos* hemos de penetrar hasta los fundamentos no corpusculares de la imagen de los corpúsculos, y reconocer que en tal imagen no corpuscular las cualidades de los sentidos constituyen una dimensión de los procesos naturales que sólo se presenta vinculada a aquellos procesos físicos complejos que, cuando se los «fragmenta» en partículas a base de esos rasgos peculiares que forman el mínimo común denominador de los procesos físicos (tan presentes en los procesos orgánicos como en los inorgánicos), se convierten en ese complejo sistema de corpúsculos que, en la imagen científica actual, *es* el sistema nervioso central.

7. *Introducimos al hombre en la imagen científica*

De todas formas, aunque la sugerencia constructiva del apartado anterior fuese susceptible de elaboración hasta transformarla en una exposición satisfactoria del modo en que la imagen científica podría recrear a base de sus propios términos las sensaciones, imágenes y sentimientos de la imagen manifiesta, la tesis de la primacía de la imagen científica apenas habría conseguido despegar. Pues aún restaría la tarea de mostrar que las categorías relativas al hombre, en cuanto *persona* que se encuentra frente a normas —éticas, lógicas, etc.— que entran con frecuencia en conflicto con sus deseos e impulsos, pueden reconciliarse con la idea de que el hombre es lo que la ciencia dice que es.

A primera vista habría sólo una manera de volver a apresar lo específicamente humano dentro del marco de la imagen científica: sería posible, tal vez, reconstruir sin pérdidas las categorías de la persona a base de los conceptos fundamentales de esta imagen en forma análoga a la empleada para reconstruir (en principio) los conceptos de la bioquímica a partir de los términos de la física subatómica. Frente a tal sugerencia se alza, en primer lugar, la conocida objeción de que, simplemente, *no es posible* entender las personas, en cuanto agentes responsables que verdaderamente eligen entre verdaderas alternativas y que en muchas ocasiones podrían haber hecho cosas que, en realidad, no hayan hecho, como sistemas físicos —ni siquiera interpretados con tal amplitud que incluyeran las sensaciones y sentimientos— que evolucionaran de acuerdo con las leyes de la naturaleza (estadísticas y no estadísticas). A lo que podría esperarse que quienes adopten la

postura antes indicada replicasen —apoyándose en distinciones trazadas en el apartado primero— que los conceptos a base de los cuales consideramos el «carácter» de una persona, el hecho de que «podría haber obrado de otro modo» o que «cabe prever sus actos» aparecerían en la reconstrucción como conceptos de complejísima definición, que sería menester no confundir con aquellos a base de los cuales pensamos sobre la «naturaleza» del NaCl, sobre el hecho de que «el sistema X podría no haberse encontrado en el estado E aun dándose las mismas condiciones iniciales» o sobre que «puede preverse que el sistema X adoptará el estado E dadas tales condiciones iniciales»; y creo que podría elaborarse una respuesta que siguiera estas líneas maestras y respondiese a esta *objeción* planteada contra la reconstrucción propuesta de las categorías propias de las personas.

Pero, incluso aunque tal reconstrucción pudiese hacer frente a lo que podría llamarse objeción del «libre albedrío», no dejaría de fracasar decisivamente a otro respecto, ya que, según creo, puede demostrarse concluyentemente que semejante reconstrucción es imposible *en principio,* con una imposibilidad estrictamente lógica (no voy a defender explícitamente esta tesis, por más que en las observaciones que siguen se encuentren las principales claves de tal argumentación). En tal caso, toda la cuestión se habría acabado, al parecer, y habría que preguntar si no deberíamos retornar a una elección entre: *a)* un dualismo en el que los seres humanos como objetos científicos se contrapongan a «lo mental» de cada uno de ellos, que sería el origen y principio de su existencia como personas; *b)* el abandono de la realidad de las personas en favor de la exclusiva realidad de los objetos científicos, y *c)* la vuelta de una vez y para siempre a la tesis de la índole meramente «para los cálculos», «auxiliar», de los marcos de referencia teoréticos, juntamente con la afirmación de la primacía de la imagen manifiesta.

Si, de acuerdo con el derrotero de toda la argumentación de este capítulo, admitimos que ninguna de estas alternativas es satisfactoria, ¿hay alguna vía de salida? A mi juicio sí la hay; y aun cuando para exponerla y defenderla convenientemente se necesitaría, por lo menos, el espacio del presente volumen completo, cabe enunciar su quid dentro de breves límites. Decir que cierta persona quería hacer A, creía que su deber era hacer B, pero se vio forzada a hacer C, no es *describirla* como podríamos describir un ejemplar científico: desde luego, al decir todo ello la describimos, pero hacemos también algo más, y en esto último reside el irreductible núcleo del marco de referencia de las personas.

¿En qué consiste este algo más? Veamos, primero, una cuestión relativamente superficial que nos abrirá camino. Considerar persona

a un bípedo implume es consideraría como un ser con el cual está uno ligado en una red de derechos y deberes, y, desde este punto de vista, la irreductibilidad de lo personal es la misma que la del «se debe» al «es»; pero aún más básico que esto —si bien en último término, como veremos, las dos cuestiones coinciden— es el hecho de que considerar a un bípedo implume como persona sea entender su conducta a base de la pertenencia actual o potencial a un grupo más amplio, cada uno de cuyos miembros se considere a sí mismo miembro del grupo. Llamemos «comunidad» a semejante grupo, que en otro tiempo fue la tribu primitiva, hoy es (casi) la «hermandad» de todos los hombres y es potencialmente la «república» de todos los seres racionales (cf. *El reino de los fines,* de Kant). Un individuo determinado puede pertenecer a muchas comunidades, algunas de las cuales se traslapen y otras estén dispuestas como las cajas chinas encajadas sucesivamente unas en otras; y la comunidad más amplia a que pertenezca será la de aquellos con los que pueda sostener un discurso con sentido: el ámbito de tal comunidad es el del «nosotros» en su uso no metafórico más amplio, y, en este fundamental sentido (en el que es equivalente al francés '*on*' y al castellano '*se*'), no es menos básico «nosotros» que las otras «personas» con arreglo a las cuales se conjuga el verbo. Así, pues, reconocer a un bípedo implume, un delfín o un marciano como persona es considerarse a sí mismo y a tal ser como pertenecientes a una comunidad.

Ahora bien, los principios fundamentales de cada comunidad, que definen lo que es «correcto» y lo «incorrecto», lo que «está bien» y lo que «está mal», lo «hecho» y lo «no hecho», son las *intenciones* comunes más generales en ella con respecto a la conducta de los miembros del grupo. De donde se sigue que reconocer como persona a los seres mencionados (el bípedo implume, el delfín o el marciano) requiere que se piensen cosas como «Hemos (*o* se han) de hacer (*o* dejar de hacer) actos del tipo A en las circunstancias de tipo C»; y tener pensamientos de esta índole no es *clasificar* ni *explicar,* sino *reiterar una intención* [3].

Por tanto, el marco conceptual de las personas es aquel en el que nos consideramos mutuamente partícipes de las intenciones comunitarias que proporcionan el ambiente de principios y de normas

[3] Las intenciones comunitarias («Se ha de...») no son simplemente intenciones privadas, particulares («He de...»), que tengan todos (y al decir esto se enuncia de otro modo la irreductibilidad del «nosotros» que hemos mencionado antes). Sin embargo, exite una relación lógica entre unas y otras intenciones, ya que uno no comparte una intención comunitaria, por frecuentemente que la reitere, a menos que se refleje, siempre que sea pertinente para el caso, en la intención particular correspondiente.

—ante todo, los que hacen posible el discurso con sentido y la racionalidad misma— dentro del cual vivimos nuestras propias vidas individuales: casi se puede definir a las personas como los seres que tienen intenciones. De ahí que este marco conceptual no sea algo que fuese preciso *reconciliar con* la imagen científica, sino algo que ha de *añadirse* a ella; por tanto, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, pero *no* con más maneras de decir lo que suceda, sino con el lenguaje de las intenciones de la comunidad y el individuo, de tal suerte que, al entender científicamente los actos que intentemos realizar y las circunstancias en que intentemos llevarlos a cabo, pongamos en relación *directa* con nuestros propósitos el mundo tal y como lo concibe la teoría científica, convirtiéndolo en *nuestro* mundo, y no ya en un apéndice ajeno al mundo en que vivimos. Como es natural, tal y como están las cosas, esta incorporación directa de la imagen científica a nuestra forma de vida únicamente podemos efectuarla en la imaginación; pero hacerlo, aunque sólo sea en la imaginación, es trascender el dualismo de las imágenes manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo.

[Versión castellana de Víctor Sánchez de Zavala.]

J. J. C. Smart

LOS CONFINES DE LA FILOSOFIA

I.

Este libro representa un ensayo de filosofía sintética, algo así como el esbozo de una visión del mundo coherente y científicamente plausible. Muchos serían hoy en día los filósofos que pondrían en cuestión la legitimidad de semejante empresa. No estará, por tanto, de más que diga algunas palabras acerca de la naturaleza de la filosofía tal como yo la concibo. No hay respuesta única a la pregunta «¿Qué es filosofía?», en la medida en que las palabras «filosofía» y «filósofo» se han usado de muchas maneras. Hay personas, por ejemplo, que piensan que la filosofía proporciona consuelos como los que ofrece una religión, y que el filósofo es un hombre que acepta con ecuanimidad los golpes de la vida. Esto tiene muy poco que ver con el modo con que la gente académica —entre la que me incluyo— usa la palabra «filosofía». No creo que deje de merecer el título de filósofo académico por el hecho de que mi comportamiento no sea «filosófico» cuando echo fuera la primera pelota jugando al criket. La palabra «filosofía», en el uso que yo propongo que se le dé, significará primariamente un intento de pensar, de una manera clara y

* [«The Province of Philosophy», publicado en *Philosophy and Scientific Realism*. Reproducido con autorización de Routledge and Kegan Paul, Ltd., Londres.]

comprehensiva, acerca de: *a)* la naturaleza del universo, y *b)* los principios de la conducta. En pocas palabras: la filosofía se ocupa primariamente de lo que hay en el mundo y de lo que nosotros debemos hacer al respecto. Nótese que yo he hablado de «pensar claramente» y al mismo tiempo de «pensar comprehensivamente». La primera expresión enlaza con la concepción prevaleciente de la filosofía como análisis lingüístico o conceptual, y la segunda se relaciona con otra concepción, también común, de la filosofía como reconstrucción racional del lenguaje con vistas a proporcionar el medio para la expresión del todo de la ciencia [1].

Así, pues, se puede analizar la biología de una cierta manera. Se puede argüir —como yo haré— que los organismos vivos, incluyendo los seres humanos, son simplemente mecanismos físico-químicos muy complicados. Se podría también interpretar la física como la ordenación y predicción de las experiencias sensibles. En aras de la argumentación concedamos que quien así piensa, piensa claramente en la materia de que se trate. Pero, aunque piense claramente, no estaría pensando *comprehensivamente.* En cuanto biólogo, pensaría en el hombre como en un mecanismo, como en una parte de la naturaleza, un objeto macroscópico interrelacionado con su entorno. En cuanto físico, sin embargo, pensaría en su gran mundo de la naturaleza como una cuestión de experiencias reales y posibles de seres que tienen sensaciones, y de este modo estaría, en un cierto sentido, poniendo la naturaleza dentro del hombre [2]. Para pensar comprehensivamente tendría que descubrir un modo de pensamiento que le permitiera pensar a la vez como un biólogo y como un físico. Presumiblemente, un modo comprehensivo de pensamiento haría que todas las disciplinas intelectuales entablaran relaciones armoniosas entre sí. Bien pudiera suceder que hubiera algunas regiones del discurso, tales como la teología, a las que no se pudiera hacer entrar en una relación armoniosa con las diversas ciencias. Cualquier intento en ese sentido podría significar violentar la lógica o los hechos científicos, o bien supondría arbitrariedad o falta de plausibilidad. (Considérese, por ejemplo, la falta de plausibilidad de una teoría que afirme que la explicación mecanicista de la evolución mediante la selección natural y la mutación es verdadera en líneas generales, pero que existe una especial discon-

[1] Al pensar en la filosofía como reconstrucción racional del lenguaje he estado muy influido por Hilary Putnam y por W. V. Quine. Véase, por ejemplo, la obra de Quine *Word and Object.* Tecnology Press of M.I.T., 1960. [Hay versión castellana de esta obra por Manuel Sacristán, *Palabra y objeto,* Barcelona, Editorial Labor, 1968.]

[2] Sobre este punto, véase el capítulo II de este libro. Es interesante señalar que los físicos teóricos, cuando se aventuran en la filosofía tienden por lo común a ser fenomenalistas; los biólogos, por su parte, tienden a ser materialistas.

tinuidad en el caso del hombre, a quien le fue sobreañadida un alma inmortal.) Si así ocurriera, esas ramas anómalas del discurso tendrían que ser rechazadas y no formarían parte de la reconstrucción de nuestro esquema conceptual total.

Esto por lo que se refiere a la parte de la filosofía que se ocupa de la «naturaleza del universo», a la filosofía como «visión del mundo». Consideremos ahora brevemente la segunda parte de la filosofía, que se ocupa de los principios de la conducta. No nos ocuparemos mucho en este libro de esta parte de la filosofía, pero en el capítulo final * intentaré enunciar algunas de las implicaciones, y algunas de las no-implicaciones, de mi visión general del mundo con respecto a la ética. Como veremos, y como por lo general se ha reconocido en la filosofía moderna, no es posible deducir proposiciones acerca de lo que se debe hacer a partir solamente de proposiciones acerca de lo que es el caso. Se sigue de ello que los principios de la conducta no están en modo alguno determinados unívocamente por nuestra filosofía general. Sin embargo, en su laudable oposición a quienes pretenderían deducir la ética a partir de la naturaleza del mundo (y, en particular, a algunos de esos biólogos que intentarían basar la ética en la teoría de la evolución o cosa semejante), los filósofos han tendido a oscurecer el hecho de que nuestras creencias filosóficas y científicas generales pueden influir poderosamente en nuestros principios éticos. Por ejemplo, si uno de nuestros principios de conducta fuera que debemos hacer lo que nos sea ordenado por un Dios personal, y si tuviéramos una visión del mundo que no dejara lugar para un Dios semejante, entonces este principio de conducta tendría que ser abandonado, o en todo caso tendríamos que encontrar otra razón para adherirnos a él. En este libro, de tono naturalista, no deseo ocuparme de la cuestión general de la legitimidad o ilegitimidad de la teología. Si hemos traído ese ejemplo ha sido simplemente para mostrar de un modo gráfico que la metafísica puede ser relevante para la ética. Ciertamente que no debemos saltar de la imposibilidad de deducir «debe» a partir solamente de «es» a la posición insostenible de que nuestras concepciones filosóficas y científicas generales no tienen la menor repercusión sobre nuestras concepciones éticas.

He estado sugiriendo una concepción de la filosofía como el intento de alcanzar una visión sinóptica del mundo. Así concebida, la filosofía comparte el carácter tentativo de las ciencias. No debemos pensar nunca que hemos alcanzado, ni siquiera en esbozo, la verdad

* Se refiere al capítulo VIII de la obra, incluido en esta antología *[Nota del Traductor.]*

final, porque la ciencia inevitablemente nos proporciona sorpresas, y podríamos tener que hacer importantes revisiones incluso de nuestras nociones más generales. Podemos esperar, sin embargo, que nuestra visión sinóptica estará más cerca de la verdad final de lo que lo está la del sentido común. Ahora bien, en estos últimos años se ha argüido en algunos ambientes que en filosofía no nos ocupamos, como hacen los científicos, de la distinción entre verdad y falsedad, sino de la distinción que hay entre sentido y sinsentido. En cuanto filósofos, según esta concepción, no es misión nuestra decir cómo de hecho es el mundo: esto debemos dejarlo en manos de los científicos y de los historiadores. Lo que podemos hacer —y aquello para lo cual estamos preparados— es ayudar a garantizar que nosotros, y también los científicos y los historiadores, enunciamos, cuando menos, falsedades: que ni nosotros ni ellos incurrimos en ese tipo de sinsentido que no ha alcanzado todavía el carácter distintivo de una falsedad inteligible. Permítaseme que ilustre la noción de sinsentido mediante un ejemplo inspirado en *Alice in Wonderland* [*Alicia en el país de las maravillas*] [3]. Supongamos que viene un hombre y nos dice que ha estado viendo una cabeza de gato separada del cuerpo que maullaba y hacía guiños. En este caso yo me sentiría inclinado a no prestar crédito a ese hombre, y decir que lo que me ha contado era *falso*. Tendría la sensación de que *entiendo* lo que me dice, que sé cómo sería el suceso que él me describe, pero que no creo que ese suceso haya tenido o pueda tener lugar. Su relato entra en contradicción con varias creencias seguras que yo poseía, referentes en concreto al campo de la fisiología animal. Supongamos ahora que el hombre me hubiera contado no que había visto una cabeza de gato aislada, sino simplemente que había visto una sonrisa burlona sola. Ni siquiera una boca que sonreía burlonamente sin cabeza, sino pura y simplemente una sonrisa, a secas. En este caso, yo no sabría en absoluto qué es lo que quería decir. No estaría dispuesto a decir que entiendo lo que el hombre me dice, aunque no crea en la verdad de su relato. Diría, más bien, que lo que había dicho era un sinsentido, ni verdadero ni falso, y que por tanto ni siquiera tengo la posibilidad de mostrarme incrédulo al respecto.

Ahora bien, es indudable que hay oraciones que habían parecido significativas y que, sin embargo, se han convertido en un sinsentido. En seguida mencionaré una oración de ese tipo. Y así también, aunque las observaciones de los filósofos tradicionales (acerca, por ejemplo, del famoso trío de temas Dios, la Libertad y la Inmortalidad) pueden

[3] Lewis Carroll: *Alice in Wonderland*. Everyman edition, J. M. Dent. Londres, 1952, p. 56. [Hay versión castellana de esta obra, por J. de Ojeda, en El Libro de Bolsillo de Alianza Editorial, Madrid, 1970.]

muy bien no ser sinsentidos obvios, como el relato de la sonrisa sin gato, pueden, sin embargo, también ser sinsentidos.

He aquí una oración, expresada enteramente en la respetable terminología de la matemática pura, que a primera vista pudiera parecer a algunos lectores (suponiendo que no se hayan encontrado antes con ella) perfectamente significativa, aunque quizás un poco seca y abstracta. El primero en enunciarla fue Bertrand Russell (paradoja de Russell). La oración es ésta: «La clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas es miembro de sí misma». Parece haber muchas clases de objetos que no son miembros de sí mismas. La clase de los delincuentes no es un delincuente (la policía no tendría que andar tras la pista de la *clase de los delincuentes* después de haberlos arrestado a todos), y la clase de los equipos de fútbol que juegan la liga no es un equipo de fútbol más. Parece, por tanto, que la mayoría de las clases no son miembros de sí mismas. Pero hay algunas clases que sí parecen serlo: la clase de las clases ciertamente lo es. ¿Es que la clase de las clases no es una clase? Parecería, por tanto, perfectamente inteligible plantear la cuestión de si la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas es o no una de esas clases que son miembros de sí mismas. Por desgracia, esta cuestión no admite ni la respuesta «sí» ni la respuesta «no». Porque, si la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas *es* un miembro de sí misma, entonces se sigue que es una de esas clases que *no* son miembros de sí mismas. Y si no es un miembro de sí misma, entonces *es* un miembro de sí misma. Ambas vías nos conducen a una contradicción. De ello se sigue que no podemos decir ni que la oración «la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas es un miembro de sí misma» expresa una verdad, ni tampoco que expresa una falsedad. Nos vemos forzados a concluir que carece de significado [4].

La paradoja que acabamos de exponer es particularmente importante e instructiva, porque muestra cómo hay posibilidades insospechadas de sinsentido que pueden irrumpir incluso en la rigurosa y austera terminología de las matemáticas. Para aquellos lectores que

[4] Prescindo aquí de la posibilidad de resolver la paradoja de Russell por otros procedimientos, como el de Zermelo. El lector precavido debiera consultar el ensayo «The Demarcation between Science and Metaphysics» (especialmente las pp. 263-73), incluido en el libro de K. R. Popper *Conjectures and Refutations,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963. [Hay versión castellana de Néstor Míguez, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones,* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1967], que llegó a mis manos cuando este libro estaba en prensa. Según la argumentación de Popper, deberíamos trazar entre sinsentido y falsedad una línea menos nítida que la que yo he trazado. Lo cual no hace sino reforzar el argumento fundamental de este capítulo en el sentido de que la filosofía se ocupa de dar una visión del mundo.

no encuentren de su gusto las abstracciones acerca de clases, mencionaré una paradoja similar, aunque menos importante, que se puede formular de una manera más sucinta incluso. Considérese la oración «Esta oración es falsa». La oración se refiere a sí misma. ¿Es verdadera o falsa? No puede ser ninguna de las dos cosas, porque si es verdadera es falsa y si es falsa es verdadera. Tiene importancia señalar que las oraciones paradójicas que acabamos de mencionar no son simples contradicciones. Se puede afirmar la negación de una contradicción. Es decir, que una contradicción, sencillamente, es falsa. «$2 + 2 = 5$» es una contradicción, y por tanto «$2 + 2 \neq 5$» es una expresión verdadera. Las contradicciones tienen su utilidad, porque aparecen en las pruebas por *reductio ad absurdum*. Si se puede deducir «$2 + 2 = 5$», se puede normalmente deducir que la negación de una de las premisas es verdadera. He dicho «normalmente», porque es importante utilizar los métodos de *reductio ad absurdum* sólo cuando se tiene una razonable seguridad de que la oración que se está intentando probar es significativa. Si la oración que se está intentando probar carece de significado puede tratarse de una oración como las oraciones paradójicas de antes, y quizá sea posible deducir una contradicción a partir de ella *y* de su negación. Y en ese caso la deducción de una contradicción a partir de su negación no garantiza su verdad. Esta consideración puede tener interés para algunos lectores en la medida en que puede arrojar luz sobre el hecho de que ciertos matemáticos, los llamados «intuicionistas», Brouwer y su escuela, rechazan la demostración por *reductio ad absurdum* en circunstancias en las que las matemáticas clásicas la admitirían. Por supuesto que hay oraciones que los matemáticos clásicos consideran significativas y que, según los intuicionistas, carecen de significado.

El tipo de posibilidad de sinsentido sobre el que llamaba la atención en los párrafos precedentes es sutil e insidiosa. Siempre se ha reconocido un cierto tipo de sinsentido: piénsese, por ejemplo, en «Me casé con un número primo» y «La virtud es triangular». Sólo en los últimos cincuenta años se ha llegado a comprender (si bien en esto el sutil humor filosófico de Lewis Carroll es un precedente) que puede haber posibilidades de sinsentido que son importantes y que están lejos de ser obvias. Wittgenstein y los autores influidos por él generalizaron la comprensión de este hecho hasta convertirla en una verdadera filosofía de la filosofía.

Es claro que sería altamente deseable disponer de alguna técnica para detectar el sinsentido no obvio, y estaría de acuerdo en que el desarrollo y aplicación de esa técnica es al menos parte de la tarea de la filosofía. ¿De qué modo se articula esto con mi concepción de la filosofía como la elaboración de un panorama sinóptico? ¿Puede

la eliminación del sinsentido cambiar nuestra concepción del mundo? A primera vista la respuesta es negativa. Si el sinsentido es realmente sinsentido no puede formar parte de una visión del mundo, ni siquiera de una concepción del mundo falsa. Parece entonces como si la eliminación del sinsentido hiciera desaparecer las ramas secas, pero no afectara las ramas vivas de nuestro conocimiento. Esta respuesta es, sin embargo, demasiado apresurada. Bien pudiera ocurrir que empleando premisas carentes de sentido en unión de un conjunto A de premisas significativas, llegáramos a deducir un conjunto B de oraciones significativas que no son deducibles a partir solamente de A. Voy a mostrar cómo deducir la oración, falsa pero significativa, «La luna está hecha de queso verde» a partir de la oración carente de sentido «Esta oración es falsa». Representemos la oración «Esta oración es falsa» mediante el símbolo «S», para abreviar.

De «Esta oración es falsa» podemos deducir «Esta oración no es falsa». Es decir, que a partir de S podemos deducir no-S. Sin embargo, a partir de S podemos deducir «S o la luna está hecha de queso verde».

Así, pues, dado el sinsentido «Esta oración es falsa» podemos deducir que la luna está hecha de queso verde. Hemos podido hacerlo porque el sinsentido en cuestión conduce a una contradicción y a partir de una contradicción podemos, mediante el método empleado en el último párrafo, deducir cualquier oración. No es obvio, sin embargo, que todas las oraciones sinsentido conduzcan a una contradicción. Hay algunas que parecen tan alejadas de los carriles del discurso significativo que no es ni siquiera posible utilizarlas para demostrar su propia carencia de sentido. Así, por ejemplo, no es obvio que «Me casé con un número primo» o «Una sonrisa burlona sin cuerpo apareció en la habitación» conduzcan explícitamente a una contradicción. Sin embargo, mi derivación de la proposición de que la luna está hecha de queso verde haría plausible que un filósofo pudiera deducir conclusiones falsas a partir de premisas verdaderas si en su deducción echa mano de un sinsentido reconocido. La deducción, desde luego, sería incorrecta, pero sería incorrecta de una manera muy poco obvia y muy sutil. Detectar su incorrección supondría detectar el sinsentido oculto. Un buen ejemplo, sugerido por D. M. Amstrong, de fenómeno de este tipo en la historia de la filosofía es quizá la deducción que hace Aristóteles de la proposición, falsa pero con sentido, de que los cuerpos celestes son de una sustancia diferente de los de la tierra. Su deducción tiene lugar pasando por el sinsentido de que los cuerpos celestes obedecen leyes de la misma naturaleza que las leyes de la lógica, es decir, leyes que tienen una especie de dureza lógica.

Se puede pensar que mi ejemplo de la deducción de que la luna está hecha de queso verde prueba demasiado. Porque si prueba algo prueba que de «Esta oración es falsa» (o de una simple contradicción no paradójica como «2 + 2 = 5») podemos deducir cualquier cosa. Pero los filósofos, por metafísicos que puedan ser, no se dan por satisfechos con la aserción de una proposición cualquiera. Hay proposiciones que desean afirmar y otras que desean negar. Un sistema de pensamiento que albergara una contradicción degeneraría, por el contrario, en la feliz aserción de cualquier cosa. A esta objeción debemos responder que en la práctica un sistema degenererá de este modo sólo si la contradicción es detectada. Si no es así, en la práctica no puede dejar expédito el camino para la deducción de cualquier proposición. Es como una salida de la prisión que les fuera desconocida a los prisioneros [5]: en la medida en que les concierne, puede muy bien no existir, y los cerrojos y las rejas no pierden nada de su efectividad.

Concluyo, por tanto, que no se debe suponer que la opinión de que la filosofía consiste sólo en la eliminación del sinsentido implica la proposición según la cual la filosofía no tiene efecto alguno sobre nuestra visión del mundo. Puede hacernos abandonar alguna de nuestras creencias acerca del mundo porque puede capacitarnos para ver que hemos aceptado esas creencias sólo sobre la base de una deducción falaz a través de un fragmento de lenguaje que carece de sentido. Esta conclusión es mucho más fuerte que otra, concedida por la mayoría de los filósofos, según la cual la eliminación del sinsentido lleva a la claridad de pensamiento y ayuda así al progreso de las ciencias.

Que la filosofía es al menos la eliminación del sinsentido y la clarificación del pensamiento es algo de lo que no me cabe la menor duda. Desearía, sin embargo, argüir también que la filosofía es más que eso, y que es misión del filósofo decidir entre varias hipótesis sinópticas sobre la base de su plausibilidad. Desde luego que los científicos tienen que decidir entre hipótesis, y simplificando ligeramente podemos decir que lo hacen por medio de la observación y el experimento. Puede ocurrir, sin embargo, que no haya método disponible de experimentación u observación que pueda decidir entre dos hipótesis. Pienso que el filósofo puede legítimamente sentirse tentado a especular sobre las plausibilidades relativas de las dos hipótesis, si son de la suficiente generalidad e importancia como para afectar a nuestra visión global del mundo. Por ejemplo, en lo que sigue me ocuparé de argumentar en favor de la plausibilidad de la opinión según la cual

[5] Me parece que este símil se debe originalmente a Wittgenstein.

el cerebro humano no es más que un mecanismo físico y para explicar sus operaciones no es necesario recurrir a ninguna entidad o ley vitalista o puramente psíquica. Este tipo de pensamiento filosófico se relaciona estrechamente con el tipo de filosofía puramente clarificatoria, puesto que parte de mi estrategia consistirá en intentar mostrar que existen confusiones en ciertos argumentos filosóficos *a priori* que van a favor de la hipótesis opuesta. Desde luego, los que aducen esos argumentos *a priori* negarán probablemente que aquello en favor de lo cual están arguyendo sea una «hipótesis»: sostendrán que su opinión es verdadera por razones de pura lógica, del mismo modo quizás en que lo es una proposición matemática. Explicaré, sin embargo, por qué me parece que esos filósofos son demasiado entusiastas al considerar la filosofía como pura lógica.

Un filósofo puede tener que decidir entre dos hipótesis para las que no sólo no se dispone de contrastación empírica apropiada, sino que no puede haber contrastación empírica alguna. Voy a ilustrar este punto haciendo referencia a la hipótesis de que el universo comenzó a existir diez minutos antes de que yo empezara a escribir esta oración, pero con todas las cosas exactamente tal como eran hace diez minutos [6] (fósiles en las rocas, fotografías en el bolsillo, trazos de memoria en el cerebro, rayos de luz en el espacio interestelar, etc.) [7]. No es ésta, desde luego, una hipótesis que un filósofo pueda sostener, aunque el naturalista inglés y teólogo bíblico Philip Gosse enunció una teoría similar con vistas a reconciliar la geología con el libro del *Génesis* [8]. Gosse sostenía que el mundo fue creado hace sólo unos pocos miles de años, como se afirma en el *Génesis,* pero que Dios había creado también las distintas gargantas erosionadas, los fósiles como si lo fueran de animales y plantas prehistóricas, etc. En resumen, sostenía que el mundo había sido creado hacía unos cuantos miles de años exactamente como era (de acuerdo con la explicación usual geológica y evolucionista) en esa época. Es claro que la teoría de Gosse era invulnerable a la refutación empírica, y su autor se sintió extremadamente dolido cuando tanto el mundo científico como el mundo teológico recibieron con desdén su ingenioso intento de conciliación. Sin embargo, aunque no constituye una teoría filosófica que tenga vigencia, la hipótesis de que el mundo tuvo su comienzo hace diez

[6] Si alguien presentara la objeción relativista de que «hace diez minutos» tiene un significado ambiguo, podemos decir «hace diez minutos por referencia a algún sistema inercial especificado de referencia».

[7] Véase el libro de Bertrand Russell *Analysis of Mind,* London, Alen and Unwin, 1921, pp. 159-60. [Hay versión castellana de este libro.]

[8] Una presentación interesante de la teoría de Philip Gosse es la que ofrece Martin Gardner en su libro *Fads and Fallacies in the Name of Science,* Nueva York, Dover Inc., 1957, pp. 124-7.

minutos exactamente como era hace diez minutos servirá para ilustrar la cuestión metodológica de que me estoy ocupando. Es claro que no hay ningún experimento ni ninguna observación capaces de echar por tierra la hipótesis de que el mundo tuvo su comienzo hace diez minutos exactamente como era hace diez minutos. Si se me ocurriera mencionar nuestros recuerdos del partido de fútbol de la semana pasada, la respuesta sería que no se trata de auténticos recuerdos: el partido de fútbol no tuvo lugar nunca, sino que nosotros hemos venido a la existencia hace diez minutos dotados de pseudo-recuerdos del partido inexistente. Si se me ocurriera recurrir a las fotografías del partido de fútbol aparecidas en los periódicos, la respuesta sería que el periódico, con fotografías y todo, empezó a existir hace diez minutos. Y así sucesivamente.

Algunos filósofos dirían que, puesto que no hay procedimiento ni experimental ni observacional de decidir la cuestión de si el mundo vino a la existencia hace diez minutos exactamente como era hace diez minutos o no, la aserción de que el mundo tuvo su comienzo hace diez minutos, así como la negación de esta aserción, carecen de sentido. Me parece que esto es poco plausible. No parece haber nada contradictorio en la noción de un mundo que viene súbitamente a la existencia de esa manera. Es más, supongamos que estoy sufriendo un intenso dolor de muelas. No aceptaría de buena gana la opinión de que en el plazo de un año no habrá diferencia significativa entre la hipótesis de que el mundo existe ahora, con mi dolor de muelas y todo, y la hipótesis de que el mundo saltará a la existencia el año próximo exactamente como será el año próximo, con pseudo-marcas, tales como recuerdos y encías vacías, como si fueran el resultado de mi dolor de muelas actual.

Es difícil, por tanto, sin perder todo sentido de la realidad, negar que la hipótesis de que el mundo comenzó hace diez minutos exactamente como era hace diez minutos sea una hipótesis significativa (si bien increíble). Además, aunque no hay observaciones ni experimentos que puedan discernir entre esta hipótesis y la más usual, hay consideraciones, por difícil que sea formularlas, de simplicidad y plausibilidad que nos determinarían a rechazar la hipótesis «de los diez minutos». Porque esta hipótesis nos introduce en una cosmología que depende de un conjunto sumamente complejo y arbitrario de condiciones iniciales. Si se acepta la hipótesis «de los diez minutos», entonces hemos de tomar como hecho bruto, para el cual posiblemente no haya explicación alguna, que hace diez minutos había ciertas huellas de pisadas en la playa de Glenelg, en el Sur de Australia, que había ciertas ondas de luz en las profundidades del espacio intergaláctico, que había determinadas «fotografías» en mi bolsillo interior,

que había ciertos tipos de huesos prehistóricos en los bancos de rocas [9]. Todos estos hechos tendrían que ser tomados como «absolutos» y en principio inexplicables. Ahora bien: es cierto que en cualquier hipótesis hay siempre un elemento de naturaleza arbitraria. ¿Por qué tenemos cinco dedos, más bien que cuatro o seis? Esta arbitrariedad, sin embargo, se puede entender como si se debiera al elemento de pura casualidad en el seno de la inmensa no-casualidad que supone la evolución por medio de la selección natural. Esta arbitrariedad, y otros tipos de arbitrariedad, tales como la presencia de rocas duras aquí y rocas blandas allí, de estrellas azules aquí y estrellas rojas allá, es, en la hipótesis normal de que el mundo ha existido durante un largo tiempo, mucho de lo que esperaríamos encontrar. Sería más bien sorprendente que todo estuviera limpio y en orden. Pero este tipo de arbitrariedad no es como la extraordinaria y universal arbitrariedad de las condiciones iniciales que encontramos en la hipótesis «de los diez minutos».

El ejemplo de la hipótesis de que el universo comenzó a existir hace diez minutos me parece que muestra que es imposible escoger, basándose en criterios de plausibilidad, entre dos hipótesis entre las que no cabe contrastación empírica. En un capítulo posterior * yo mismo someteré a consideración un importante caso de este tipo, cuando argumente que nuestras experiencias conscientes han de ser *identificadas* con procesos cerebrales. Otra opinión posible podría ser que nuestras experiencias conscientes no son idénticas a los procesos cerebrales, sino que están *correlacionadas* con procesos cerebrales. Aquí nos encontramos una vez más, como veremos, con dos hipótesis para decidir entre las cuales no hay contrastación empírica alguna. Mi argumentación se basará en criterios de plausibilidad que apoyan la primera hipótesis (materialista) en contra de la segunda (dualista). Antes de poder hacer esto tendré, desde luego, que argüir que ciertas argumentaciones filosóficas *a priori* en contra del materialismo no son tan convincentes como parecen a primera vista. Los argumentos plausibles que yo utilizaré son de varios tipos, pero hay uno que merece una mención específica. Es *la navaja de Occam*. Depende del precepto «No multiplique las entidades más allá de lo necesario». Es ésta una máxima familiar no sólo del método filosófico, sino también del método científico. Por ejemplo, si las reacciones bioquímicas bastaran para explicar un cierto fenómeno de crecimiento celular, entonces no hay necesidad de postular, además de las reac-

[9] Estoy también dejando de lado la arbitrariedad de nuestra elección de criterio de simultaneidad en una cierta distancia, lo cual viene implicado por la teoría especial de la relatividad.

* En el capítulo V del libro, no incluido en esta antología. *[N. del T.]*

ciones bioquímicas de las que sabemos que se producen en todo caso, una fuerza vital o alguna ley biológica irreductible de la naturaleza. (Se supone generalmente que el propio Occam aplicó su navaja al problema metafísico de los universales, aunque me parece que hay bastantes dudas en lo que se refiere a la exactitud histórica de este dato.) Pudiera ocurrir que en casos en que necesitamos hablar de universales, tales como la justicia o la blancura, pudiéramos manejarnos igual de bien hablando de las palabras «justo» y «blanco». Si podemos considerar las palabras como marcas sobre el papel o algo por el estilo (y la dificultad estriba, desde luego, en que las palabras, a diferencia de las inscripciones concretas, se vuelven universales), entonces podemos efectuar un ahorro. Porque sabemos que las marcas de tinta en el papel y cosas semejantes tienen lugar en todo caso, y si ellas explicaran todo lo que hace falta explicar, no necesitaríamos introducir esas hadas vaporosas, esas entidades totalmente inciertas que son la justicia y la blancura.

Sospecho que las consideraciones de plausibilidad, que dependen de las nociones de simplicidad y arbitrariedad, de la navaja de Occam y de otras cosas por el estilo, tienen un lugar importante e incluso indispensable en la argumentación filosófica. Esto se debe en parte a que la filosofía se desarrolla en un lenguaje natural, y no en algún lenguaje artificial, con rígidas reglas de formación y transformación explícitamente formuladas, como en un sistema formal lógico o matemático. Por tanto, aunque con frecuencia es posible *persuadir* a otro filósofo de que ha incurrido en inconsistencia o en sinsentido, y de que debe, por tanto, abandonar algunas de sus ideas, no es nunca posible *demostrárselo*. El puede siempre remendar las inconsistencias y sinsentidos de su lenguaje por medio de reglas e hipótesis suplementarias. En el capítulo VI habremos de presentar una alternativa a la llamada «teoría libertaria» de la voluntad libre. A primera vista esta teoría es fácil de refutar, porque el libertario parece sostener que obrar libremente es algo intermedio entre estar determinado y obrar por puro azar. Parecería que la lógica no deja espacio para esa posibilidad intermedia. El libertario replicaría que si yo defino «puro azar» como «ausencia de determinación», entonces su «obrar libre» es una subespecie de lo que yo llamo «puro azar» [10]. Esta subespecie no es propiamente puro azar, sino que consiste en actuar

[10] Este párrafo estaba ya escrito y en la imprenta antes de que yo pudiera leer los dos lúcidos textos de Richard Acworth y C. A. Campbell en *Mind*, volumen 72, 1963, pp. 271-2 y 400-5. Ambos autores replican a un artículo mío y señalan que el libertario podría defenderse haciendo una partición en el dominio de lo que yo llamo «puro azar».

movido por razones, y no por causas. Yo replico entonces al libertario con el acervo de argumentaciones filosóficas que muestran que las razones no son una especie de paracausa y que actuar movido por razones no es incompatible con actuar movido por causas. El obstinado libertario está presto a preparar una nueva idea de defensa y sortear de algún modo esta objeción (como yo bien sé por discusiones filosóficas sin conclusión que he tenido sobre este punto).

Este carácter inconclusivo de la argumentación filosófica resulta de hecho familiar a todos los filósofos. Si fueran a tomárselo seriamente, la mayoría de ellos se sentirían favorablemente predispuestos hacia mi concepción de la filosofía como dependiendo en parte de consideraciones meramente plausibles. Si un filósofo se defiende remendando su teoría, podemos intentar persuadirle de que su modo de hablar se está volviendo cada vez más barroco y se acomoda mal a nuestro conocimiento científico. El filósofo libertario de la voluntad libre puede, si es lo suficientemente ingenioso, hacerse inmune a nuestros argumentos lógicos, pero sólo a costa de una gran artificiosidad en su teoría, y al precio de introducir una gran discontinuidad en la historia de la evolución animal. ¿En qué lugar preciso, en el curso de la evolución, se ha sobreañadido este «alma», o poder de la voluntad libre en el sentido libertario, al hombre tal como aparece en la presentación biológica al uso? ¿En los primates, en los antropoides, en los hombres primitivos? Tendría que tratarse, además, de una creación muy especial: es imposible que la evolución de esa entidad metafísica se pueda explicar en los términos mecanicistas usuales, es decir, como la actuación de la selección natural sobre concentraciones de genes (siendo un gene un ácido nucleico complejo). Desde luego, si el filósofo se siente feliz con el carácter barroco de su teoría y con lo artificiosa que resulta su concordancia con el todo de la ciencia, entonces no hay nada más que hacer. En muchos casos, sin embargo, consideraciones de plausibilidad como las que yo he sugerido pueden tener una fuerza persuasiva de la que carecen quizá las consideraciones puramente abstractas relativas, por ejemplo, a la consistencia. Estas últimas se pueden sortear con imaginación, pero, si los procedimientos para sortearlas tienen que ser suplementados cada siglo, o cada década, para dar cuenta de los avances de la ciencia, entonces el filósofo que no comience a sentirse inquieto será un filósofo muy romántico.

Si la filosofía se ocupa, a la manera como se ha sugerido, de la reconstrucción racional de nuestro esquema conceptual, entonces

es obvio que abarca un campo muy amplio [11]. Habrá, por tanto, algunos temas importantes que, en aras de los propósitos de este libro, me contentaré con dejar a un lado. Por ejemplo, no me ocuparé de la muy enojosa cuestión del platonismo *versus* el nominalismo, esto es, la cuestión de si además de los objetos y eventos concretos que existen en el espacio y en el tiempo debemos postular también objetos abstractos. Por ejemplo: ¿afirman los matemáticos la realidad de los *números* y las *clases?* Las dos partes de la cuestión previa se pueden incluso agrupar si aceptamos el análisis que Frege y Russell hacen de los números como clases de clases de objetos. En cualquier caso, en la matemática superior es esencial introducir clases infinitas, es decir, clases de números. Que una clase es un objeto abstracto se puede ver con mayor facilidad si nos paramos a considerar la clase nula, que se puede describir, por ejemplo, como la clase de los unicornios celestes del siglo XX. La clase nula es una clase perfectamente aceptable, y, como no tiene miembros, no hay razón para confundirla con el «montón» de sus miembros. Una clase, a diferencia de un montón, tiene un número. Pensemos en la clase de los estudiantes que están en esta habitación en un momento dado. Tiene, pongamos, diez miembros. Consideremos, por contraste, el montón, espacialmente diseminado, de protoplasma humano que hay en esta habitación. No tiene número. Se compone de diez personas y 10^{15} células vivas

[11] W. V. Quine ha presentado recientemente argumentos en contra de la defendibilidad de la distinción entre analítico y sintético (Véase su obra *Word and Object,* ya citada, y también su *From a Logical Point of View.* Harvard University Press, 1953). [Ya hemos señalado que existe versión castellana de la primera de las obras citadas. También la hay de la segunda, *Desde un punto de vista lógico,* trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962.] Según Quine, las leyes de la lógica y de la matemática pura no son de un tipo diferente de las leyes de muy alto nivel de la física. Parecería seguirse de esta concepción que habría una cierta arbitrariedad en las reglas de formación que especificamos para un sistema. Además, en la lógica matemática hay recursos varios para eliminar la paradoja de la clase de todas las clases, y algunas oraciones que carecerían de significado en el sistema de Whitehead y Russell están permitidas en la *Mathematical Logic* de Quine (Harvard University Press, 1958). [Hay versión castellana de esta obra por J. Hierro, Madrid, Revista de Occidente, 1972.] Hay quizás una cierta arbitrariedad en considerar algo como carente de significado o bien como una falsedad de alto nivel. (Así, se podría decir que no es que carezca de sentido que haya sonrisas burlonas sin gato, sino que se sigue de ciertos supuestos de muy alto nivel que no hay ninguna.) Si se aceptan las concepciones de Quine sobre la naturaleza de la lógica, entonces la primera de las dos concepciones de la filosofía que yo he bosquejado en este capítulo se desvanece en la segunda. Si es así, ello no hace sino fortalecer mi posición en este libro. Puesto que las opiniones de Quine son polémicas, no deseo comprometerme en este punto, que es altamente técnico, y que en cualquier caso nos llevaría lejos de las preocupaciones fundamentales de este libro. Véase también la nota 4.

y cualquiera sabe cuántas moléculas y átomos [12]. Ahora bien: la ciencia, puesto que incluye las matemáticas, tiene en apariencia que hacer mención de clases. ¿Quiere esto decir que debemos aceptar las clases como cosas reales postuladas por la ciencia, al mismo nivel, quizá, que los electrones o la cara más alejada de la luna? [13] La razón por la que no voy a discutir esta cuestión de platonismo *versus* nominalismo, que es la cuestión de la realidad de las entidades abstractas, está en que tiene poca relevancia para la cuestión del lugar del hombre en el universo. El tema que vertebra este libro será el ataque a los modos antropocéntricos o cuasiantropocéntricos del pensamiento filosófico. Atacaré las teorías fenomenalistas y subjetivistas de la mente y la materia, del espacio y del tiempo. La cuestión de si el universo contiene entidades platónicas es indiferente para estos temas.

Desde luego, han pasado hace tiempo los días en que el hombre se consideraba el centro físico del universo, pero, como intentaré mostrar, en muchos dominios de la filosofía prevalece todavía una antropocentricidad velada. Por ejemplo, en un sentido, el fenomenalismo tradicional sitúa el gran mundo de la naturaleza «dentro de la sensibilidad»; además, como veremos, el fenomenalismo ha apelado nada menos que a un hombre como F. P. Ramsey con vistas a demostrar su aparente poder para domeñar los vastos espacios astronómicos que amenazaban con amedrentarle. Además, me ocuparé de refutar el fenomenalismo más reciente —no el fenomenalismo de mesas y sillas, sino el de electrones y protones—, que ha intentado negar la pletórica realidad del mundo submicroscópico, es decir, de los objetos de un orden de magnitud mucho menor que el de los objetos macroscópicos o de tamaño aproximado al hombre. En los últimos capítulos impugnaré la antropocentricidad presente en las teorías dominantes de las cualidades secundarias y de la conciencia, y me ocuparé de poner al hombre en su lugar defendiendo la opinión de que no es nada más que un mecanismo físico complicado. La base para esta parte del libro viene preparada por un capítulo sobre las relaciones entre física y biología. Se puede pensar que el capítulo sobre espacio y tiempo cae fuera del alcance del libro, pero el lector descubrirá, si persevera, que incluso en nociones tales como pasado, presente y futuro hay antropocentricidad oculta. En el capítulo final se encontrará una discusión de la relevancia y falta de relevancia de la metafísica materialista para la ética.

[12] Cfr. W. V. Quine, *From a Logical Point of View, cit.*, p. 114.

[13] Para una discusión de este tema véase especialmente la última obra que hemos citado de Quine.

II.

Si miramos al mundo a través de unos anteojos azules todo parecerá azul, pero las cosas azules no se destacarán entre sí en su azulidad. De igual modo nuestra manera ordinaria de hablar acerca del mundo está bañada en conceptos que relacionan las cosas del mundo con nuestras preocupaciones e intereses humanos, y que dependen, con frecuencia por procedimientos que pasan inadvertidos, de nuestra fisiología humana y de nuestra situación espacio-temporal. En particular vimos, en el capítulo VII, que así ocurría con nuestro lenguaje de tiempos y nuestras referencias al pasado, al presente y al futuro. Si la antropocentricidad inherente a esos conceptos no se saca a la luz podemos llegar a tener una imagen equivocada del mundo. Pensamos, por ejemplo, en cualidades objetivas de color o en un *ahora* objetivo, del mismo modo que los hebreos elevaban la vista a la cúpula del cielo y pensaban que se trataba de una cubierta sólida semiesférica, el *firmamento,* y no se daban cuenta de que este objeto aparentemente sólido era una ilusión de su propia perspectiva.

Quizá sea útil en este momento considerar la posibilidad de un «lenguaje cósmico», tal como el proyectado por H. Freudenthal. Freudenthal se había dedicado al problema de inventar un método mediante el cual pudiéramos entrar en comunicación con seres racionales de otro planeta, quizás un planeta de alguna estrella distante. Podemos dejar de lado, por lo que a nosotros nos interesa ahora, las dificultades *prácticas* de semejante proyecto. Una de ellas sería que la comunicación resultaría muy lenta. Así, uno tendría que esperar durante cuarenta años la respuesta a una señal de radio o de luz enviada a una estrella relativamente cercana, distante veinte años luz de nosotros. Podemos dejar también a un lado los detalles del ingenioso procedimiento que Freudenthal propone para hallar su lenguaje (cuyo nombre era «Lincos») de tal modo que los seres racionales distantes puedan llegar a barruntar su significado. Para todos estos detalles remitimos al lector a los escritos de Freudenthal [14]. Para nuestros propósitos limitémonos a considerar la posibilidad de que tal lenguaje haya sido diseñado.

Podemos utilizar esta suposición para ilustrar una distinción entre dos tipos de antropocentricidad. Estos dos tipos de antropocentricidad difieren según que supongamos que «anthropos» u «hombre» signifi-

[14] H. Freudenthal: *Lincos, Design of a Language for Cosmic Intercours. Part I,* Amsterdam, North-Holland, 1960. Freudenthal ha dado también una versión popularizada de su proyecto en un artículo, «Towards a cosmic language», *Delta* (Netherlands), verano de 1958.

ca «ser racional», en cuyo caso podría haber hombres en planetas lejanos, o bien que «anthropos» u «hombre» se refiere a miembros de la especie terrestre *homo sapiens*. Este último tipo de antropocentricidad —si bien no necesariamente el primero— se puede desvelar parándose a considerar cómo se podrían expresar nuestras nociones en un lenguaje cósmico. Así, nuestras palabras para designar colores nos tientan a una antropocentricidad del segundo tipo: hay conceptos que dependen de las peculiaridades de la neurofisiología del *homo sapiens* y de los que, sin embargo, se puede pensar fácilmente que tienen una significación cósmica. Pero si intentáramos traducir nuestro vocabulario para designar los colores a un lenguaje cósmico tendríamos que poner al descubierto esta antropocentricidad definiendo los colores en términos de las reacciones de un percipiente humano normal. Esto revestiría un interés muy escaso para nuestros amigos del planeta lejano. Al no tener a mano un percipiente humano normal, no podrían comprobar si una flor que encontraran en su planeta era, por ejemplo, de color púrpura. Desde luego, dando por supuesta la verdad de la teoría de la visión basada en tres colores, podríamos informarles acerca de qué tipo de mecanismo, utilizando tres células fotoeléctricas diferentes, sería equivalente al sistema humano de visión de colores. Por medio de ese dispositivo podrían comprobar si su flor era «púrpura». Este sería, sin embargo, un proceder más bien insustancial.

El otro tipo de antropocentricidad se puede ilustrar por la tendencia de los tiempos de los verbos y de palabras tales como «pasado», «presente» y «futuro» a confundirnos con la idea de un «ahora» objetivo. Este tipo de dificultad puede persistir incluso en un lenguaje cósmico, el cual podría muy bien disponer de tiempos de verbos y cosas semejantes. (Aunque en la práctica probablemente no fuera así, si consideramos el hecho de que entre la transmisión de la palabra «ahora» y su recepción pasarían verosímilmente muchos años. Además, habría dificultades relativistas conectadas con la variación entre nuestras convenciones de simultaneidad y las de nuestros amigos del planeta distante, puesto que si se tratara de un planeta de una estrella remota podría tener un considerable movimiento propio relativamente a nosotros. La gramática lógica de los tiempos de los verbos tendría que ser más compleja de lo que es en nuestro lenguaje puramente terrestre.) De modo similar, los seres racionales de un planeta distante podrían tener las mismas tentaciones que tenemos nosotros, la tentación de considerarse como algo aparte de la naturaleza, y no simplemente como mecanismos físicos complicados.

A pesar del hecho, señalado en el párrafo anterior, de que hay un tipo de antropocentricidad que podría persistir incluso en los

usuarios de un lenguaje cósmico, sigue siendo todavía un útil ejercicio para los filósofos considerar cuánto de lo que ellos quieren decir acerca del mundo podría ser traducido a un lenguaje cósmico. Si hay algo que no puede ser traducido, entonces ciertamente no están viendo el mundo de una manera imparcial o *sub specie aeternitatis*.

La llamada revolución copernicana de Kant era en realidad una revolución anticopernicana. Precisamente cuando los astrónomos estaban desplazando al hombre del centro de las cosas, y cuando la teoría de la evolución estaba presta a ponerlo en su lugar, Kant, por medio de su metafísica, se disponía a restaurarlo en el centro. Uno de los motivos fundamentales de este libro es oponerse a esta tendencia kantiana, e intentar mostrar que la claridad filosófica nos ayuda, al igual que hace el conocimiento científico, a ver el mundo de una manera verdaderamente objetiva y a ver que el hombre no está en modo alguno en el centro de las cosas. Tampoco es que el hombre esté enfrentado a la naturaleza. El hombre es parte de la naturaleza, una muy maravillosa parte de la naturaleza quizá, pero no necesariamente preeminente en ningún sentido. Los vastos espacios astronómicos nos causan espanto, y esto explica que los filósofos anticopernicanos resulten simpáticos. Es mejor, sin embargo, hacer frente a la realidad y ver el mundo verdaderamente como es. Muchos filósofos románticos han encontrado quizá su fuente emocional en la vanidad humana, que es capaz incluso de cegarnos ante las falacias y las implausibilidades. Ver al hombre en relación con el universo en general es algo muy saludable para nuestro pensamiento ético, porque a la ética no le hace ningún daño un sentido de la proporción y de nuestra propia poquedad y falta de singularidad. Esto nos lleva a la cuestión de si nuestra metafísica fisicalista tiene alguna implicación respecto de la conducta.

La concepción filosófica presentada en este libro se puede describir correctamente como materialista. Hay personas que parecen pensar que esa filosofía debe ser moralmente perniciosa, que una metafísica materialista tiene que ser incompatible con una ética humana y altruista. Intentaré hacer ver que no es así. Hay, desde luego, un sentido vulgar del término «materialista», según el cual decir que un hombre es un materialista es hacer un juicio moral desfavorable hacia él. Ser un materialista en este sentido significa ocuparse sólo de obtener riqueza, poder, lujo y diversión. Un materialista en este sentido es una persona interesada por las cosas sólo porque éstas le proporcionan ciertos tipos de gratificación. El que una persona sea un materialista en el sentido metafísico —cosa que no tiene

nada que ver con sus intereses y gratificaciones, sino con sus opiniones acerca del cosmos— es irrelevante respecto de si es o no un materialista en el sentido vulgar. Por lo demás, un materialista en el sentido vulgar puede no tener opiniones meditadas acerca del cosmos. No sentirá interés por el cosmos. Su pensamiento tenderá a cosas tales como motores de coche, receptores de televisión, bistés y vino de borgoña. Un materialista metafísico puede muy bien ser ascético en sus hábitos: puede estar demasiado interesado por la filosofía, por la física y por la biología como para cuidarse de sus comodidades materiales. Tampoco hay razón alguna para que un metafísico materialista no deba mostrar un interés compasivo por el bienestar de su prójimo. Es más: hay incluso alguna razón para suponer que el materialismo metafísico puede conducir psicológicamente a una ética humana y bondadosa. Si un hombre se considera de verdad a sí mismo y a los demás hombres como máquinas muy complicadas, no por eso dejará de sentir que se trata de máquinas muy maravillosas. La estructura interna de un ser humano tiene una complejidad y sutileza incomparablemente mayor que la de un aeroplano o un reloj. Un hombre que sea de algún modo sensible para con las maquinarias no se mostrará en absoluto inclinado a destruir ni siquiera un aeroplano o un reloj. Y sin embargo, hay hombres que no sienten nada al enterrar un hacha o una bala en el cerebro maravillosamente organizado de un semejante.

Una persona realmente brutal no se sentirá tampoco influida nunca por consideraciones metafísicas. Por otra parte, hay hombres civilizados y en absoluto brutales que no están dispuestos a pararse a pensar en la destrucción de millones de sus semejantes en una guerra. Hay hombres que incluso han considerado serenamente la posible destrucción de toda la vida sobre la Tierra, olvidando cuán remotas parecerían nuestras actuales disputas ideológicas a nuestros más desarrollados descendientes (si es que tenemos algún descendiente) de dentro de millones de años. Un dualista metafísico puede sentirse demasiado tentado a pensar: «Las bombas pueden destruir el cuerpo, pero no pueden destruir el alma». Muchos de los excesos de la Inquisición española se pensaba que estaban justificados por la creencia de que los sufrimientos de las víctimas en este mundo eran justificables como amonestación que podía prevenir tormentos incomparablemente más prolongados en otro mundo. Hay, por tanto, alguna razón para creer que la difusión de una metafísica materialista puede conducir en la práctica a una ética más bondadosa y humana. No debemos, sin embargo, llevar esta consideración demasiado lejos, porque la mayoría de las fechorías de los hombres son por completo

independientes de cualesquiera creencias metafísicas que puedan mantener.

¿Cómo puede un materialista defender semejante ética humana y benéfica? En última instancia su ética debe depender de qué es lo que quiere, de cuáles son sus sentimientos acerca de las cosas. Además, a la vista de la aparente imposibilidad de deducir «debe» de «es» [15], imposibilidad que Hume fue quizá el primero en señalar, veríamos que toda ética debe depender en último término del sentimiento. Incluso el hombre religioso aceptará los preceptos de su religión bien porque ama a Dios, bien porque teme el castigo. Hume escribió lo siguiente:

> En todos los sistemas de moralidad que he conocido hasta ahora, he observado siempre que su autor procede durante un primer momento de acuerdo con el modo ordinario de razonar, y establece la existencia de un Dios, o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos; pero súbitamente me sorprendo al encontrar que, en lugar de las cópulas usuales de proposiciones, *es* y *no es,* no tropiezo con ninguna proposición que no esté construida con un *debe* o un *no debe.* Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de gran trascendencia. Porque como este *debe,* o *no debe,* expresa alguna relación o afirmación nueva, es necesario examinarla y explicarla; y es necesario al mismo tiempo dar una razón de lo que parece completamente inconcebible, a saber, de cómo esta nueva relación puede ser el resultado de una deducción a partir de otras que son enteramente diferentes de ella. Pero como los autores no toman a menudo esta precaución, me atreveré a recomendársela a los lectores; y estoy persuadido de que una pequeña atención a este punto echaría por tierra todos los sistemas vulgares de moralidad, y nos permitiría ver que la distinción entre vicio y virtud ni está basada meramente en relaciones entre objetos, ni es captada por la razón [16].

Quizá por medio de una analogía consigamos aclarar el punto esencial señalado por Hume. Comparemos un precepto moral a una regla del ajedrez, y comparemos enunciados fácticos, ya sean acerca de la existencia de un Dios, o acerca de asuntos humanos, o acerca de lo que sea, con enunciados acerca de incidencias en un juego de ajedrez. Es claro que ni una regla de ajedrez implica un movimiento del juego ni un movimiento en el juego implica una regla de ajedrez. No hay contradicción alguna en decir que una regla de ajedrez es que

[15] Para una discusión actual y muy sutil de este punto véase el libro de R. M. Hare *The Language of Morals* (Oxford University Press, 1952). El punto de vista según el cual no se puede deducir un «debe» de un «es» requiere, sin embargo, alguna cualificación. Por ejemplo, si P es una proposición construida con «es» y Q es una proposición construida con «debe», es claro que podemos deducir de P la proposición construida con «debe» «P o Q». Para una discusión de las cualificaciones necesarias, véase, de A. N. Prior, «The Autonomy of Ethics», *Australasian Journal of Philosophy,* vol. 38, 1960, pp. 199-206. El lector verá que carecen de importancia para nuestros presentes propósitos.

[16] David Hume: *Tretise of Human Nature,* Libro III, parte 1, sección I.

el alfil se mueve en diagonal, pero que alguien lo ha movido de hecho paralelamente a uno de los lados del tablero.

Ningún registro de hechos científicos acerca del mundo puede por sí mismo determinar lo que debemos hacer. Algunos filósofos y científicos han intentado deducir preceptos éticos últimos a partir de las conclusiones de la biología evolucionista. Así, se puede señalar que la evolución tiende a ir en la dirección de A a B, y se sugiere entonces que esto prueba que debemos actuar de ciertas maneras, quizá mediante la aplicación de la eugenesia, para ayudar a la transición de A a B. La conclusión no se sigue. Si a un hombre le disgusta la perspectiva de B puede decidirse a actuar oponiéndose a la transición de A a B. Cuáles preceptos éticos recomendamos depende en último análisis de qué es lo que *queremos*. Los hechos científicos por sí solos no pueden darnos un precepto.

No quiere esto decir que los hechos científicos no sean de la mayor importancia para la ética. Ocurre simplemente que los hechos científicos por sí mismos no determinan ningún sistema ético. El hecho de que algún evento *X* produzca un evento *Y* puede ser de gran importancia, pero se trata de una importancia secundaria. Si deseamos *Y* y descubrimos que *X* produce *Y*, entonces desearemos *X*. Si, por otra parte, no deseamos tener *Y*, entonces desearemos no tener *X*. Tomando la palabra «razón» en un sentido quizás estrecho, como referida solamente a hechos acerca del mundo, podemos seguir a Hume cuando dijo que la razón es la esclava de las pasiones [17]. Para poder hablar de ética con otras personas debe haber alguna comunidad de intereses: podemos entonces ponernos a discutir de qué modo se pueden servir estos intereses con mayor eficacia. Ahora bien: entre el tipo de gente con el que *yo* deseo hablar de ética hay un interés común, a saber, la benevolencia generalizada. Hay, entre el tipo de gentes con las que deseo conversar o converso por lo común, *una cierta* tendencia a no considerarse a sí mismos ni más ni menos que sus prójimos. Admito que hay también, entre el tipo de gentes con el que deseo hablar de ética, una tendencia a buscar exclusivamente la propia felicidad. Sin embargo, en los casos en los que la búsqueda de la felicidad propia no contribuye a la felicidad general, esto es, en los casos en que una persona hace desgraciada a otras por satisfacer su propia felicidad, estos deseos egoístas se eliminarán entre sí y no podrán constituir la base de ninguna discusión interpersonal. Podemos ver, por tanto, que la benevolencia generalizada proporciona al menos una base posible para un sistema ético.

He dicho que no se puede deducir ninguna regla moral a partir

[17] *Treatise,* Libro II, parte 3, sección 3.

solamente de consideraciones científicas. La ciencia puede decirnos cuáles son los medios que conducen a tales fines, pero no puede decirnos cuáles son los fines que debemos perseguir. Sin embargo, el talante científico puede ser psicológicamente conducente a una ética de benevolencia generalizada. El científico intenta encontrar leyes de la naturaleza que se aplican en todas partes y en cualquier momento, y, por tanto, se sentirá atraído por una perspectiva moral que sitúa los intereses de todos los hombres, cualquiera que sea su casta o credo, sobre un plano de igualdad. También se sentirá atraído, más allá de una ética meramente humanística, a tomar en consideración los intereses de otras especies animales, en la medida en que éstas parecen capaces de ser felices o infelices, y —si algún día en el futuro de la tecnología espacial llegara este punto a tener importancia práctica— a considerar los intereses de los seres inteligentes extraterrestres tan importantes como los suyos propios. Hay otra razón por la que el pensamiento científico es psicológicamente conducente a un ensanchamiento de los intereses éticos. Un científico tiene que prestar seria atención a los argumentos de otro científico, sea cual fuere su nacionalidad, raza o posición social. Por tanto, debe como mínimo respetar a la otra persona en cuanto fuente de argumentos, y esto conduce psicológicamente a respetarlo como persona en todos los sentidos, y, en consecuencia, a considerar sus intereses en un plano de igualdad con los de uno mismo [18]. Hay, desde luego, muchos casos en los que esta tendencia psicológica a transferir la imparcialidad científica al campo de la conducta se puede ver contrarrestada con ventaja por otros factores. En la Alemania anterior a la segunda guerra mundial, muchos científicos competentes, alguno de ellos incluso de primera línea, se adhirieron al nacional-socialismo. Lejos de transferir la imparcialidad científica a la ética, ni siquiera la transfirieron de un campo de la ciencia a otro. Físicos competentes prestaron su asentimiento a teorías antropológicas completamente absurdas acerca de las razas humanas.

Es cierto que muchas de las personas con las que deseo hablar de ética pueden obrar no tanto a partir de la benevolencia generalizada como a partir de algún código de reglas de conducta en el que han sido instruidos, o al que han llegado argumentando filosóficamente acerca de la moralidad. Puede ocurrir también que esas reglas sean aceptadas por haber sido dictadas por alguna religión. Contra esas personas se pueden aducir dos tipos de argumentos (aunque ciertamente si sus reglas no entraran en claro conflicto con los dic-

[18] Para algunas interesantes reflexiones en esta línea, véase la obra de S. I. Benn y R. S. Peters *Social Principles and the Democratic State,* Londres, Allen and Unwin, 1959, pp. 31-3.

tados de la benevolencia generalizada no tendría demasiado interés en oponerme a ellos). En primer lugar, si las reglas morales emanan de una religión, quizá sea posible argumentar en contra de la base metafísica de la religión. En segundo lugar, se le puede preguntar a una persona si no le parece una muestra de inhumanidad poner la conformidad abstracta con una regla por delante de la felicidad humana. A menos que el sistema de reglas sea equivalente al sistema de benevolencia generalizada, debe existir, como mínimo de modo ocasional, un conflicto entre los dos sistemas. Supongamos, entonces, que el obedecer la regla produce una desgracia efectiva para alguien, sin que esa desgracia se vea compensada proporcionando ventajas a otras gentes. ¿No sería una crueldad obedecer la regla?

No es mi propósito aquí ir más lejos en la exposición y defensa de un sistema ético. Espero haber dicho lo suficiente para señalar que no hay ninguna razón por la que un materialista filosófico no deba sentir el deseo de hacer feliz a la gente, y que este deseo proporciona una base posible para la ética. Una metafísica que presenta al hombre como una parte de la naturaleza y reprime la vanidad pomposa que le lleva a pensar en sí mismo como en un ser espiritual enfrentado a la naturaleza, tendrá verosímilmente, en mi opinión, resultados benéficos. Lo que este libro ha pretendido, sin embargo, no es examinar si el sistema de ideas desarrollado en él tiene visos de ser beneficioso, sino si tiene visos de ser verdadero.

[Versión castellana de Alfredo Deaño.]